LACAN

EL SEMINARIO

Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis

11



Paidós

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN



EDITOR ASOCIADO
JUAN GRANICA

TRADUCCION DE
JUAN LUIS DELMONT-MAURI
Y JULIETA SUCRE

UNICA EDICION
AUTORIZADA

LA REVISION DE LA TRADUCCION
ES DE DIANA RABINOVICH
CON EL ACUERDO DE
JACQUES-ALAIN MILLER

Diseño de la Colección
Rolando & Memelsdorff

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

LIBRO 11

LOS CUATRO CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL PSICOANALISIS

1964

TEXTO ESTABLECIDO POR
JACQUES-ALAIN MILLER

EDICIONES PAIDOS
BUENOS AIRES - BARCELONA
MEXICO

Título original:
Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI
Les quatre principes fondamentaux de la psychanalyse, 1964

Publicado en francés por Éditions du Seuil, París, 1973

Traducción de Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre

Lacan, Jacques
El seminario de Jacques Lacan : libro 11 : los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. - 1a ed. 16a reimp. - Buenos Aires : Paidós, 2010.
296 p. ; 22x16 cm.- (El seminario de Jacques Lacan)

Traducción de Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre

ISBN 978-950-12-3981-2

I. Título 1. Psicoanálisis

CDD 150.195

1ª edición castellana, 1987
16ª reimpresión, 2010

Av. Independencia 1682/1686, Buenos Aires
E-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en febrero de 2010
Tirada: 1500 ejemplares

ISBN 978-950-12-3981-2

INDICE

QUEDA POR CONCLUIR

I

LA EXCOMUNION

¿Qué me autoriza?
El elemento de lo cómico puro.
¿Qué es una praxis?
Entre ciencia y religión.
La histérica y el deseo de Freud.

Señoras, Señores,

En la serie de conferencias que me ha encargado la Sexta Sección de la *Ecole des Hautes Etudes*, voy a hablarles de los fundamentos del psicoanálisis.

Hoy quisiera indicarles solamente el sentido que pienso dar a este título, y el modo como espero cumplir con él.

Sin embargo, tengo primero que presentarme, pese a que la mayoría de ustedes me conoce –aunque no todos– pues, dadas las circunstancias, me parece apropiado introducir un punto previo al tratamiento del tema: *¿qué me autoriza a hacerlo?*

Me autoriza a hablar aquí ante ustedes sobre este tema el que sepan de oídas que durante diez años dicté lo que llamaban un seminario, dirigido a psicoanalistas. Como algunos saben, renuncié a esta función –a la que había de veras dedicado mi vida– debido a acontecimientos sucedidos dentro de lo que se llama una sociedad psicoanalítica, y justamente la misma que me había confiado dicha función.

Se podría sostener que ello no pone en entredicho mi calificación para cumplir en otra parte esta función. Considero sin embargo este asunto como provisionalmente en suspenso. Y si hoy dispongo

de los medios para poder, digamos solamente, *dar continuación* a esta enseñanza que fue la mía, se impone que, antes de abrir lo que se presenta entonces como una nueva etapa, comience por dar las gracias al señor Fernand Braudel, presidente de la Sección de la *Ecole des Hautes Etudes* que me ha delegado ante ustedes. El señor Braudel, debido a un impedimento, me expresó su pesar de no poder estar presente en el momento en que le rindo este homenaje a él, como también a lo que llamaré la nobleza con la que quiso poner coto en esta ocasión a la situación de carencia en que me hallaba respecto a una enseñanza de la que, en suma, sólo conocía el estilo y la reputación, a fin de que no quedase yo, pura y simplemente, reducido al silencio. Y de nobleza se trata, precisamente, cuando el asunto es dar acogida a alguien en mi posición: la de un refugiado.

Se apresuró en hacerlo acicateado por la vigilancia de mi amigo Claude Lévi-Strauss, cuya presencia aquí me regocija, y que sabe muy bien cuánto aprecio este testimonio de la atención que presta a un trabajo, el mío, a lo que en él se elabora en correspondencia con el suyo.

Quiero también dar las gracias a todos los que en esta ocasión me mostraron su simpatía, extensibles a la complacencia con la que el señor Robert Flacelière, director de la *Ecole Normale Supérieure* tuvo a bien poner a la disposición de la *Ecole des Hautes Etudes* esta sala, sin la cual no sé cómo hubiese podido recibirlos, habiendo venido tantos, lo cual les agradezco de todo corazón.

Todo esto tiene que ver con la *base*, en el sentido local y hasta militar de la palabra, la base de mi enseñanza. Abordo ahora el asunto: los fundamentos del psicoanálisis.

1

En lo que toca a los fundamentos del psicoanálisis, mi seminario, desde el comienzo, estaba *implicado* en ellos. Era uno de sus elementos, puesto que contribuía a fundarlo *in concreto;* puesto que formaba parte de la propia praxis; puesto que le era inherente; puesto que estaba dirigido a lo que es un elemento de esta praxis, a saber, la formación de psicoanalistas.

Hace algún tiempo me tocó, irónicamente —quizá provisionalmente, pero también a falta de otra cosa en el apuro en que me hallaba—, definir un criterio de lo que es el psicoanálisis, o sea, el tratamiento dispensado por un psicoanalista. Henri Ey, que está aquí hoy, recuerda seguramente el artículo en cuestión, ya que fue publicado en ese tomo de la enciclopedia que él dirige. Su presencia hace que me sea mucho más fácil evocar el encarnizamiento a que echaron mano para que se retirase de dicha enciclopedia dicho artículo, hasta el punto de que él mismo, cuyas simpatías por mí son harto conocidas, se vio reducido a la impotencia y no pudo detener esta operación concebida por un comité directivo en el que había psicoanalistas, precisamente. Este artículo va a ser recogido en la edición que trato de hacer de algunos de mis textos, y podrán juzgar si acaso ha perdido actualidad. No creo para nada que la haya perdido, sobre todo porque las preguntas que allí examino son las mismas que ventilo ante ustedes, ejemplificadas por el hecho de que estoy aquí, en la postura que es la mía, para presentar siempre la misma pregunta: *¿qué es el psicoanálisis?*

Hay en ello, sin duda, más de una ambigüedad, y esta pregunta es siempre —según la palabra con que la designo en ese artículo— una pregunta mochuelo. Lo que me proponía entonces era examinarla a la luz del día, y sobre ello tengo que volver, sea cual fuere el lugar desde donde tengo que proponérselos.

El lugar desde donde vuelvo a abordar este problema ha cambiado; ya no es un lugar que está del todo dentro, y no se sabe si está fuera.

Este comentario no es anecdótico, y por ello pienso que no considerarán que se trata por mi parte de un recurso a la anécdota o a la polémica, si les señalo un *hecho*: que mi enseñanza, designada como tal, ha sido sometida, por un organismo que se llama el *Comité Ejecutivo* de una organización internacional llamada la *International Psychoanalytical Association,* a una censura nada ordinaria, puesto que se trata nada menos que de proscribir esta enseñanza, que ha de ser considerada como *nula* en todo lo tocante a la habilitación de un psicoanalista, y de convertir esta proscripción en condición para la afiliación internacional de la sociedad psicoanalítica a la cual pertenezco.

Y esto aun no es suficiente. Está especificado que esta afiliación sólo será aceptada si se dan las garantías de que mi enseñanza

nunca podrá, por intermedio de esta sociedad, entrar de nuevo en actividad para la formación de analistas.

Se trata pues de algo en todo comparable a lo que en otros sitios se llama excomunión mayor. Con la salvedad de que ésta, en los sitios en que se emplea este término, no se pronuncia jamás sin posibilidad de remisión.

Existe en esta forma solamente en una comunidad religiosa designada por el término indicativo, simbólico, de ***sinagoga***, y Spinoza la padeció. El 27 de julio de 1656 primero –peculiar bicentenario, ya que corresponde al de Freud– Spinoza fue objeto del *kherem*, excomunión que corresponde justamente a la excomunión mayor; esperó luego algún tiempo para que le aplicaran el *chammata* que consiste en añadir la condición de la imposibilidad de regreso.

Una vez más, no crean que se trata de un juego metafórico, que sería pueril mencionar al abordar el campo, Dios mío, tan largo como serio, que tenemos que cubrir. Creo –ya lo verán ustedes– que no sólo las resonancias que evoca, sino también la estructura que entraña este hecho, introducen algo que hace al principio de nuestra interrogación en lo tocante a la praxis psicoanalítica.

No estoy diciendo –aunque la cosa no es imposible– que la comunidad psicoanalítica es una Iglesia. Inexorablemente, empero, surge la pregunta sobre lo que en ella puede tener resonancias de práctica religiosa. Asimismo, ni siquiera hubiese recalcado este hecho, de por sí relevante por el tufillo de escándalo que despide, si, como es el caso de todo lo que les ofreceré hoy, no pudieran estar seguros de encontrarle, más adelante, un empleo.

No quiere esto decir que sea yo en tales coyunturas un sujeto indiferente. No crean tampoco que para mí –como tampoco, supongo, para el intercesor cuya referencia y hasta precedencia no vacilé en evocar– sea esto cosa de comedia, en el sentido de cosa de risa. –Quisiera, no obstante, decirles de paso que no se me ha escapado algo de inmensas dimensiones cómicas en este rodeo. La dimensión cómica no pertenece al registro de lo sucedido en la formulación que llamé excomunión. Tiene que ver más bien con la posición en que estuve durante dos años, la de saber que me estaban *negociando*; y me negociaban justamente quienes, respecto de mí, estaban en posición de colegas y hasta de alumnos.

Porque se trataba de lo siguiente: saber en qué medida las

concesiones que se hicieron respecto al valor habilitante de mi enseñanza podían llegar a contrabalancear lo que se buscaba obtener por el otro lado, la habilitación internacional de la sociedad. No quiero dejar pasar la ocasión de señalar –nos toparemos de nuevo con esto– que ello es, propiamente hablando, una cosa que puede vivirse, cuando se está adentro, en la dimensión de lo cómico. Creo que sólo lo puede percibir plenamente un psicoanalista.

Ser objeto de negociación no es, sin duda, para un sujeto humano, una situación insólita, pese a la verborrea sobre la dignidad humana y los Derechos del Hombre. Cada quien, en cualquier instante y en todos los niveles, es negociable, ya que cualquier aprehensión un tanto seria de la estructura social nos revela el intercambio. El intercambio en cuestión es intercambio de individuos, es decir, de soportes sociales que son, además, lo que se llama sujetos, con todo lo que ello entraña de derechos sagrados a la autonomía, según dicen. Todos saben que la política consiste en negociar, y en su caso al por mayor, por paquetes, a los mismos sujetos, llamados ciudadanos, por cientos de miles. La situación no tenía pues, a este respecto, nada de excepcional, si se descarta que el hecho de ser negociado por colegas, y hasta alumnos, como los llamé antes, recibe a veces, visto desde afuera, otro nombre.

Pero si la verdad del sujeto, aun cuando se halla en la posición del amo, no está en él mismo sino, como lo demuestra el análisis, en un objeto por naturaleza velado, hacer surgir este objeto es, propiamente, el elemento de lo cómico puro.

Creo oportuno señalar esta dimensión, y justamente desde donde puedo dar testimonio de ella, ya que, después de todo, quizá podría llegar a ser en semejante ocasión objeto de una indebida reserva, de una especie de pudor, el que alguien diera fe de ella desde afuera. Desde dentro, puedo decirles que esta dimensión es cabalmente legítima, que puede vivírsela desde el punto de vista analítico, y aun, a partir del momento en que se la percibe, de una manera que permite sobreponerse a ella –a saber, desde el ángulo del humor que, aquí, no es más que el reconocimiento de lo cómico.

Este comentario no está fuera del campo de lo que aporto respecto a los fundamentos del psicoanálisis, pues *fundamento* tiene más de un sentido, y no necesito evocar la Cábala para recordar que en ella designa uno de los modos de la manifestación divina, identi-

ficado propiamente, en este registro, con el *pudendum*. Sería de veras algo extraordinario que, en un discurso analítico, nos paráramos justamente en el *pudendum*. Sin duda, los fundamentos tomarían aquí la forma de *interiores*, si los mismos no estuviesen ya un tanto al aire.

Algunos, desde afuera, pueden asombrarse de que en esta negociación hayan participado, y de manera muy insistente, algunos de mis analizados, y hasta analizados que aún estaban en análisis. Entonces surge la pregunta: ¿cómo es posible una cosa semejante, a no ser que exista, en las relaciones con sus analizados, alguna discordia que pone en tela de juicio el propio valor del análisis? Pues bien, partiendo justamente de lo que puede ser materia de escándalo podremos ceñir de manera más precisa el llamado *psicoanálisis didáctico* —esa praxis, o etapa de la praxis, que todo lo que se publica deja en la sombra—, y aportar algunas luces respecto a sus metas, sus límites, sus efectos.

En esto ya no se trata de una cuestión de *pudendum*. Se trata de saber qué puede, qué debe esperarse del psicoanálisis, y qué ha de ratificarse como freno y aun como fracaso.

Por ello no quise andarme con miramientos, sino plantear aquí un *hecho*, como un objeto, cuyos contornos espero verán con más claridad y, a la par, sus posibles manejos, y plantearlo de entrada, respecto a lo que tengo que decir ahora, en el momento en que, ante ustedes, pregunto: *¿cuáles son los fundamentos*, en el sentido lato del término, *del psicoanálisis?* Lo cual quiere decir: *¿qué lo funda como praxis?*

2

¿Qué es una praxis? Me parece dudoso que este término pueda ser considerado impropio en lo que al psicoanálisis respecta. Es el término más amplio para designar una acción concertada por el hombre, sea cual fuere, que le da la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico. Que se tope con algo más o algo menos de imaginario no tiene aquí más que un valor secundario.

Esta definición de la praxis puede extenderse mucho. No vamos a ponernos a buscar, como Diógenes, ya no un hombre, sino nuestro psicoanálisis, en los diferentes campos muy diversificados de la

praxis. Tomaremos más bien nuestro psicoanálisis y éste nos dirigirá de inmediato hacia puntos bastante localizados, denominables, de la praxis.

Sin siquiera introducir, mediante alguna transición, los dos términos entre los cuales me propongo sostener la pregunta —y en modo alguno de forma irónica— digo primero que si estoy aquí, ante un público tan grande, en un ambiente como éste y con semejante asistencia, es para preguntarme *si el psicoanálisis es una ciencia*, y examinarlo con ustedes.

La otra referencia, la religiosa, ya la evoqué hace poco, precisando bien que hablo de religión en el sentido actual del término: no de una religión desecada, metodologizada, que se remonta a lo remoto de un pensamiento primitivo, sino de la religión tal como la vemos practicarse todavía, aún viva y bien viva. El psicoanálisis, sea o no digno de inscribirse en uno de estos dos registros, hasta podría iluminarnos sobre lo que ha de entenderse por ciencia, y aun por religión.

Quisiera, desde ahora, evitar un malentendido. Se me dirá: de todas maneras, el psicoanálisis es una investigación. Pues bien, permítaseme enunciar, incluso para los poderes públicos, para quienes este término de investigación, desde hace algún tiempo, parece servir de *schibbolet*, de pretexto para unas cuantas cosas, que no me fío de dicho término. En lo que a mí respecta, nunca me he considerado un investigador. Como dijo una vez Picasso, para gran escándalo de quienes lo rodeaban: *no busco, encuentro*.

Por lo demás, en el campo de la investigación llamada científica hay dos dominios perfectamente deslindables: el dominio donde se busca y el dominio donde se encuentra.

Es curioso que ello corresponda a una frontera bastante definida en lo que respecta a lo que puede calificarse de ciencia. Asimismo, hay sin duda alguna afinidad entre la investigación que busca y el registro religioso. Se suele decir: *No me buscarías si no me hubieras encontrado ya*. El *encontrado ya* está siempre detrás, pero marcado por algo que es del orden del olvido. ¿No se abre entonces aquí una investigación complaciente, indefinida?

Si la investigación nos interesa, en esta ocasión, es por lo que se establece a partir de este debate en lo tocante a las llamadas ciencias humanas. En efecto, tras los pasos de cualquiera que encuentre, se ve surgir lo que yo llamaría la *reivindicación hermenéutica*, que

es justamente la que investiga, la que busca la significación siempre nueva y nunca agotada, pero amenazada de que la corte de raíz el que encuentra.

Pues bien, a nosotros los analistas nos interesa esta hermenéutica porque la vía de desarrollo de la significación que propone se confunde, para muchos, con lo que el análisis llama *interpretación.* Sucede que, si bien esta interpretación no debe concebirse en absoluto en el mismo sentido que dicha hermenéutica, ésta, por su parte, se aprovecha de ella gustosa. Por este lado, vemos un canal de comunicación, al menos, entre el psicoanálisis y el registro religioso. Lo volveremos a encontrar a su hora.

Entonces, para autorizar al psicoanálisis a llamarse ciencia, exigiremos un poco más.

Lo específico de una ciencia es tener un objeto. Puede sostenerse que una ciencia se especifica por un objeto definido, al menos, por cierto nivel operativo, reproducible, al que se llama *experiencia*. Pero hay que ser muy prudentes porque este objeto cambia, y de manera singular, en el curso de la evolución de una ciencia. No se puede decir que el objeto de la física moderna es el mismo ahora que en el momento de su nacimiento, el cual, se los advierto desde ahora, es para mí el siglo XVII. Y el objeto de la química moderna ¿es acaso el mismo que el del momento de su nacimiento, que sitúo en Lavoisier?

Quizá estas observaciones nos obligan a una retirada, táctica al menos, para partir de nuevo de la praxis y preguntarnos así, a sabiendas de que la praxis delimita un campo, si no será ese campo el que especifica al sabio de la ciencia moderna, que no es un hombre que sepa la mar de cosas.

No retengo la exigencia de Duhem de que toda ciencia se refiera a un sistema unitario, llamado Sistema del Mundo, pues esta referencia es siempre, al fin y al cabo, más o menos idealista, ya que es referencia a la necesidad de identificación. Aun llegaría a decir que podemos prescindir del complemento trascendente implícito en la posición positivista, el cual se refiere siempre a una unidad última de todos los campos.

Haremos abstracción de él porque después de todo es discutible, y hasta puede considerársele falso. No hay ninguna necesidad de que el árbol de la ciencia tenga un solo tronco. No pienso que tenga muchos. Hay tal vez, según el modelo del primer capítulo del

Génesis, dos diferentes; y no es que dé mucha importancia a ese mito más o menos signado por el oscurantismo, pero ¿por qué no aspirar a que el psicoanálisis nos ilumine al respecto?

Si nos atenemos a la noción de experiencia, entendida como campo de una praxis, vemos a las claras que no basta para definir una ciencia. En efecto, esta definición se aplicaría muy, muy bien, por ejemplo, a la experiencia mística. Precisamente por eso se le ha vuelto a dar una consideración científica, y casi se llega a pensar que es posible una aprehensión científica de esta experiencia. Hay en esto una especie de ambigüedad: someter una experiencia a un examen científico da pie para que se piense que la experiencia tiene por sí misma subsistencia científica. Ahora bien, es evidente que no se puede hacer entrar la experiencia mística en la ciencia.

Una observación más. Esta definición de la ciencia a partir del campo que determina una praxis, ¿podría aplicarse a la alquimia para autorizarla a que sea una ciencia? Hace poco estaba releyendo un opúsculo que ni siquiera fue recogido en las *Obras Completas* de Diderot, pero que parece ciertamente ser de él. Si la química nace con Lavoisier, Diderot no está hablando de química, sino, de la primera a la última página de este opúsculo, de alquimia, con esa finura de espíritu que todos le conocen. ¿Qué nos hace decir de inmediato que, pese al carácter deslumbrante de las historias que él nos sitúa en el curso de las edades, la alquimia, a fin de cuentas, no es una ciencia? En mi opinión, hay algo que es decisivo: que la pureza de alma del operador era como tal, y explícitamente, un elemento esencial del asunto.

Esta observación no es accesoria pues quizá se acudirá a algo parecido en lo que respecta a la presencia del analista en la Gran Obra analítica, y se sostendrá que quizá eso busca nuestro psicoanálisis didáctico, y que quizá yo también parezco decir lo mismo en mi enseñanza de estos últimos tiempos, cuando apunto derechito, a toda vela, y de manera confesa, al punto central que pongo en tela de juicio, a saber, *¿cuál es el deseo del analista?*

3

¿Qué ha de ser del deseo del analista para que opere de manera correcta? Esta pregunta, ¿puede quedar fuera de los límites de nues-

tro campo, como en efecto pasa en las ciencias –las ciencias modernas de tipo más asegurado– en las que nadie se pregunta nada respecto al deseo del físico, por ejemplo?

Se necesita de veras una crisis para que el señor Oppenheimer nos pregunte a todos sobre el deseo que está en el trasfondo de la física moderna. Nadie, por lo demás, le presta atención. Se cree que es un incidente político. Este deseo, ¿será algo que pertenece al mismo orden de lo que se le exige al adepto de la alquimia?

En todo caso, el deseo del analista no puede dejarse fuera de nuestra pregunta, por una razón muy sencilla: el problema de la formación del analista lo postula. Y el análisis didáctico no puede servir para otra cosa como no sea llevarlo a ese punto que en mi álgebra designo como el deseo del analista.

Aquí de nuevo tengo que dejar abierto el interrogante, por ahora. A ustedes les toca percatarse de que los llevo, por aproximación, a una pregunta como la siguiente: ¿es la agricultura una ciencia? Se responderá que sí, se responderá que no. He traído a colación este ejemplo sólo para sugerirles que al fin y al cabo hacen ustedes una diferencia entre la agricultura definida por un objeto, y la agricultura definida, cabe decirlo, por un campo; entre agricultura y agronomía. Esto me permite hacer surgir una dimensión asegurada –estamos en el abc, pero, en fin, allí hay que estar–, la de la *formalización.*

¿Basta esto para definir las condiciones de una ciencia? No lo creo para nada. Se puede formalizar una falsa ciencia, igual que una ciencia de verdad. El asunto no es simple, entonces, ya que el psicoanálisis, como supuesta ciencia, aparece bajo aspectos que podrían calificarse de problemáticos.

¿A qué se refieren las fórmulas en psicoanálisis? ¿Qué motiva y modula ese deslizamiento del objeto? ¿Hay conceptos analíticos formados de una vez por todas? El mantenimiento casi religioso de los términos empleados por Freud para estructurar la experiencia analítica, ¿a qué se debe? ¿Se trata de un hecho muy sorprendente en la historia de las ciencias, del hecho de que Freud sería el primero, y seguiría siendo el único, en esta supuesta ciencia, en haber introducido conceptos fundamentales? Sin este tronco, sin este mástil, esta estaca, ¿dónde anclar nuestra práctica? ¿Podemos decir siquiera que se trata propiamente de conceptos? ¿Son conceptos

en formación? ¿Son conceptos en evolución, en movimiento, por revisar?

Creo que en este asunto se puede sostener que ya ha habido un avance, por una vía que sólo puede ser de trabajo, de conquista, y que tiene como meta resolver la pregunta de *si el psicoanálisis es una ciencia.* En verdad, el mantenimiento de los conceptos de Freud en el centro de toda discusión teórica dentro de esa cadena cansona, fastidiosa, repelente –que nadie lee aparte de los psicoanalistas– que se llama la literatura psicoanalítica, no impide que se esté muy rezagado respecto a estos conceptos, que la mayoría estén falseados, adulterados, quebrados, y que los que son demasiado difíciles son pura y simplemente dejados en un cajón; que, por ejemplo, todo lo que se ha elaborado en torno a la frustración es, respecto a los conceptos freudianos de donde se deriva, claramente retrógrado y preconceptual.

Asimismo, nadie se preocupa ya, salvo raras excepciones que pertenecen al grupo de quienes me rodean, de la estructura triple del complejo de Edipo, ni del complejo de castración.

Para asegurar un status teórico al psicoanálisis no basta en absoluto que un escritor tipo Fenichel reduzca todo el material acumulado de la experiencia a la banalidad, mediante una enumeración estilo gran colector. Es verdad que se han reunido cierta cantidad de hechos, y que no es desdeñable verlos agrupados en unos cuantos capítulos: se puede tener la impresión de que, en todo un campo, todo está explicado de antemano. Pero el análisis no consiste en encontrar, en un caso, el rasgo diferencial de la teoría, y en creer que se puede explicar con ello *por qué su hija está muda**, pues de lo que se trata es de *hacerla hablar*, y este efecto procede de un tipo de intervención que nada tiene que ver con la referencia al rasgo diferencial.

El análisis consiste justamente en hacerla hablar, de modo que podría decirse que queda resumido, en último término, en la remisión del mutismo, lo cual se llamó, durante un tiempo, análisis de las resistencias.

El síntoma es, en primer lugar, el mutismo en el sujeto que se supone que habla. Si habla, se curó de su mutismo, por supuesto.

* Alusión a una escena de *Las mujeres sabias*, de Molière. [T.]

Pero ello no nos dice para nada por qué se puso a hablar. Nos designa solamente un rasgo diferencial que, en el caso de la hija muda es, como era de esperarse, el de la histérica.

En efecto, el rasgo diferencial de la histérica es precisamente ése: en el movimiento mismo de hablar, la histérica constituye su deseo. De modo que no debe sorprender que Freud haya entrado por esa puerta en lo que, en realidad, eran las relaciones del deseo con el lenguaje, y que haya descubierto los mecanismos del inconsciente.

Es una muestra de su genio que esta relación del deseo con el lenguaje como tal no haya permanecido oculta a sus ojos, pero ello no quiere decir que haya quedado enteramente dilucidada; ni siquiera, y sobre todo, con la noción masiva de transferencia.

Que para curar a la histérica de todos sus síntomas lo mejor sea satisfacer su deseo de histérica –que para ella es poner su deseo ante nuestros ojos como deseo insatisfecho–, deja enteramente fuera de juego la cuestión específica de *por qué* no puede sustentar su deseo más que como deseo insatisfecho. Por eso la histeria nos da la pista, diría yo, de cierto pecado original del análisis. Tiene que haberlo. El verdadero no es, quizá, más que éste: el deseo del propio Freud, o sea, el hecho de que algo, en Freud, nunca fue analizado.

Estaba yo exactamente en esto cuando, por una peculiar coincidencia, se me puso en el disparadero de tener que renunciar a mi seminario.

Lo que tenía que decir sobre los Nombres-del-Padre, en efecto, no intentaba otra cosa que el cuestionamiento del origen, es decir, averiguar mediante qué privilegio pudo encontrar el deseo de Freud, en el campo de la experiencia que designa como el inconsciente, la puerta de entrada.

Si queremos que el análisis se sostenga en pie es esencial remontarse a este origen.

Sea como fuere, en nuestro próximo encuentro, tal modo de interrogar la experiencia estará orientado por la siguiente referencia: ¿qué status conceptual habremos de dar a cuatro de los términos introducidos por Freud como conceptos fundamentales, a saber, *el inconsciente, la repetición, la transferencia* y *la pulsión?*

El paso siguiente, en nuestro próximo encuentro, nos lo hará dar la consideración del modo como, en mi enseñanza pasada, situé estos conceptos en relación con una función más general que los

engloba, y que permite mostrar su valor operatorio en este campo, a saber, la función del significante como tal, subyacente, implícita.

Este año me prometí a mí mismo interrumpir mi exposición a las dos menos veinte para dejar así luego, a todos los que están en condiciones de quedarse aquí por no tener el reclamo de otra cosa que hacer, la oportunidad de hacerme preguntas sobre lo que les han sugerido ese día los términos de mi discurso.

RESPUESTAS

M. TORT: *Cuando usted refiere el psicoanálisis al deseo de Freud y al deseo de la histérica, ¿no podría acusársele de psicologismo?*

La referencia al deseo de Freud no es una referencia psicológica. La referencia al deseo de la histérica no es una referencia psicológica.

Formulé la siguiente pregunta: el funcionamiento del Pensamiento Salvaje, que Lévi-Strauss sitúa en la base de los status de la sociedad, es *un* inconsciente, pero ¿bastará para albergar al inconsciente como tal? Y si lo logra ¿albergará al inconsciente freudiano?

Las histéricas le enseñaron a Freud el camino del inconsciente propiamente freudiano. Allí fue donde puse en juego el deseo de la histérica, indicando, a la par, que Freud no se había quedado en eso.

En cuanto al deseo de Freud, lo situé en un nivel más elevado. Dije que el campo freudiano de la práctica analítica seguía dependiendo de cierto deseo original, que desempeña siempre un papel ambiguo pero prevaleciente, en la transmisión del psicoanálisis. El problema de este deseo no es psicológico, como tampoco lo es el problema, no resuelto, del deseo de Sócrates. Hay toda una temática que tiene que ver con el status del sujeto, cuando Sócrates postula no saber nada aparte de lo que toca al deseo. Sócrates no coloca al deseo en posición de subjetividad original, sino en posición de objeto. Pues bien, también en Freud se trata del deseo como objeto.

15 DE ENERO DE 1964

EL INCONSCIENTE Y LA REPETICION

II

EL INCONSCIENTE FREUDIANO Y EL NUESTRO

Pensamiento salvaje.
No hay causa sino de lo que cojea.
Hiancia, tropiezo, hallazgo, pérdida.
La discontinuidad.
Signorelli.

Para comenzar a la hora exacta, voy a leerles primero un poema que, en verdad, nada tiene que ver con lo que voy a decir, aunque sí tiene que ver con lo que dije el año pasado, en mi seminario, del objeto misterioso, el objeto más escondido, el de la pulsión escópica.

Se trata de aquel poema corto de *Le Fou d'Elsa* que Aragon titula *Contre-chant*, "Contracanto".

Vainement ton image arrive à ma rencontre
Et ne m'entre où je suis qui seulement la montre
Toi te tournant vers moi tu ne saurais trouver
Au mur de mon regard que ton ombre rêvée

Je suis ce malheureux comparable aux miroirs
Qui peuvent réfléchir mais ne peuvent pas voir
Comme eux mon oeil est vide et comme eux habité
*De l'absence de toi qui fait sa cécité**

* En vano llega tu imagen a mi encuentro / Y no me entra donde estoy quien sólo la muestro / Tú volviéndote hacia mí solo encuentras / En la pared de mi mirada tu sombra soñada / Soy ese desdichado comparable a los espejos / Que pueden reflejar pero no pueden ver / Como ellos mi ojo está vacío y como ellos habitado / Por esa ausencia tuya que lo deja cegado.

Dedico este poema a la nostalgia que quizá alberguen algunos por ese seminario interrumpido, por lo que allí desarrollaba sobre la angustia y la función del objeto *a* minúscula.

Pienso que ellos percibirán –pido disculpas por ser tan alusivo– en esta obra admirable donde encuentro con orgullo el eco de los gustos de nuestra generación –lo cual me obliga a acudir a mis compañeros de edad, para poder aún entenderme con este poema– el sabor que tiene el hecho de que Aragon agregue a su poema esta enigmática indicación: *Así dijo An-Nadjî, una vez que lo habían invitado a una circuncisión.*

Punto en el cual, quienes escucharon mi seminario del año pasado encontrarán la correspondencia de las diversas formas del objeto *a* con la función central y simbólica del *menos fi* ($-\varphi$), evocada aquí por la referencia singular, y que nada debe al azar, que Aragon otorga a la connotación histórica, valga la expresión, de la emisión por parte de su personaje, el poeta loco, de este contra-canto.

1

Sé que algunos de ustedes se inician en mi enseñanza. Lo hacen mediante escritos ya obsoletos. Quisiera que sepan que una de las coordenadas indispensables para apreciar el sentido de esta primera enseñanza ha de encontrarse en lo siguiente: desde donde están situados no pueden imaginar qué grado de desdén, o simplemente de desconocimiento para con su instrumento pueden llegar a tener los analistas. Sepan que, durante años, dediqué todos mis esfuerzos a revalorizar ante ellos este instrumento, *la palabra*, para devolverle su dignidad, y lograr que no fuese siempre, para ellos, algo de antemano desvalorizado que los obligase a poner los ojos más allá, para encontrarle su garante.

Así fue cómo, al menos por un tiempo, se me pudo tomar por alguien obsesionado por no sé qué filosofía del lenguaje, heideggeriana incluso, cuando sólo se trataba de una referencia propedéutica. Y hablar en esta sede tampoco hará que hable como filósofo.

Para abordar algo distinto –que efectivamente me es más fácil mencionar aquí –al meollo del asunto lo llamaré el rechazo del

concepto y no de otra manera. Por ello, como lo anuncié al final de mi primer curso, intentaré hoy introducirlos a los conceptos freudianos principales –aislé los cuatro que cumplen estrictamente esta función.

Las palabras que están en la pizarra bajo el título de conceptos freudianos, son los dos primeros: el inconsciente y la repetición. La transferencia, que espero abordar la próxima vez, nos conducirá directamente a los algoritmos que he creído necesario proponer en la práctica, en especial con miras a la instrumentación de la técnica analítica como tal. En cuanto a la pulsión, su acceso es todavía tan difícil –a decir verdad, tan inexplorado– que no creo que este año pueda hacer más que tocarla y únicamente después de que hayamos hablado de la transferencia.

Sólo veremos, por tanto, la esencia del análisis y, en especial, el carácter profundamente problemático y a la par rector que tiene en él la función del análisis didáctico. Sólo después de haber pasado por esta exposición podremos quizá, a fin de año –sin minimizar tampoco nosotros el lado fluido y hasta escabroso de la aproximación a este concepto– abordar la pulsión. Y esto a diferencia de aquellos que se aventuran en él en nombre de referencias incompletas y frágiles.

Las dos flechitas que ven en la pizarra después de *El inconsciente* y *La repetición* apuntan hacia el signo de interrogación que sigue. Indica que nuestra concepción del concepto entraña que éste se establece siempre mediante una aproximación que no carece de relaciones con la forma que impone el cálculo infinitesimal. En efecto, si el concepto se modela según un acercamiento a la realidad que él está hecho para aprehender, sólo mediante un salto, un paso al límite, cobra forma acabada realizándose. Por tanto, esto requiere que digamos en qué puede cobrar forma acabada –digamos, en forma de cantidad finita– la elaboración conceptual que llamamos inconsciente. Lo mismo vale para la repetición.

Los otros dos términos escritos en la pizarra al final de la línea, *El sujeto* y *Lo real*, nos llevarán a dar forma a la pregunta formulada la vez pasada: el psicoanálisis, en sus aspectos paradójicos, singulares, de aporía, ¿puede ser considerado por nosotros como algo que constituye una ciencia, una esperanza de ciencia?

Tomaré en primer lugar el concepto de inconsciente.

2

La mayoría de los presentes tiene alguna noción de que he afirmado lo siguiente: *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*, lo cual se refiere a un campo que hoy en día nos es mucho más accesible que en la época de Freud. Lo ilustraré con algo que se ha materializado en un plano indudablemente científico, ese campo que explora, estructura y elabora Claude Lévi-Strauss, y que fijó con el título de *Pensamiento salvaje*.

Antes de toda experiencia, antes de toda deducción individual, aun antes de que se inscriban en él las experiencias colectivas que se refieren sólo a las necesidades sociales, algo organiza este campo, inscribe en él las líneas de fuerza iniciales. Es la función que Claude Lévi-Strauss nos presenta como la verdad de la función totémica y que además reduce su apariencia: la función clasificatoria primaria.

Aun antes de establecer relaciones que sean propiamente humanas, ya se determinan ciertas relaciones. Se las toma de todo lo que la naturaleza ofrece como soportes, y estos soportes se disponen en temas de oposición. La naturaleza proporciona significantes —para llamarlos por su nombre—, y estos significantes organizan de manera inaugural las relaciones humanas, dan las estructuras de estas relaciones y las modelan.

Para nosotros lo importante es que en esto vemos el nivel donde —antes de toda formación del sujeto, de un sujeto que piensa, que se sitúa en él— algo cuenta, es contado, y en ese contado ya está el contador. Sólo después el sujeto ha de reconocerse en él, y ha de reconocerse como contador. Recuerden el ingenuo tropiezo que tanto divierte al medidor de nivel mental cuando el niño enuncia: *Tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo*. Pero si es lo más natural: primero se cuentan los tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo, y luego estoy yo en el nivel en que se afirma que tengo que reflejar el primer yo, o sea, yo que cuento.

En nuestros días, en este momento histórico de la formación de una ciencia —que podemos calificar de humana pero que es preciso distinguir muy bien de toda psicosociología—, a saber, la lingüística, cuyo modelo es el juego combinatorio que opera espontáneamente, por sí solo, de manera presubjetiva, esta estructura le da su status al inconsciente. En todo caso, ella nos asegura que el término inconsciente encierra algo calificable, accesible y objetivable. Pero cuando incito a los psicoanalistas a no ignorar este terreno, que les brinda un apoyo sólido para su elaboración, ¿significa esto que pienso tener así los conceptos introducidos históricamente por Freud bajo el término de inconsciente? ¡Pues no! no lo pienso. El inconsciente, concepto freudiano, es otra cosa, que hoy quisiera hacerles ver.

No basta, ciertamente, con decir que el inconsciente es un concepto dinámico, pues con ello sólo se sustituye un misterio particular por un misterio más corriente, el de la fuerza, y la fuerza sirve generalmente para designar un lugar de opacidad. Hoy me voy a referir a la función de la causa.

Sé bien que me adentro así en un terreno que, desde el punto de vista de la crítica filosófica, evoca sin lugar a dudas un mundo de referencias, tantas como para hacerme vacilar —tendremos que escoger. Por lo menos una parte de mi auditorio se quedará con las ganas si indico simplemente que, en el *Ensayo sobre las magnitudes negativas* de Kant, podemos percatarnos de la precisión con que se discierne la hiancia que, desde siempre, presenta la función de la causa a toda aprehensión conceptual. En ese ensayo se dice más o menos que es éste un concepto, a fin de cuentas, inanalizable —imposible de comprender mediante la razón— en la medida en que la regla de la razón, la *Vernunftsregel*, es siempre alguna *Vergleichung*, algún equivalente, y que en la función de la causa siempre queda esencialmente cierta *hiancia*, término empleado en los *Prolegómenos* del mismo autor.

No tengo por qué señalar que desde siempre el problema de la causa constituye el engorro de los filósofos, y que no es tan simple como lo hace creer el equilibrio que alcanzan en Aristóteles las cuatro causas; aquí no estoy filosofando y no pretendo cumplir con tan pesada carga con estas pocas referencias, que bastan simplemente para hacer patente qué quiere decir aquello sobre lo cual insisto. Para nosotros, la causa, por más que Kant la inscriba como modalidad en las categorías de la razón pura —hablando con más exactitud, la inscribe en el cuadro de las relaciones, entre la inherencia y la comunidad— no por ello queda más racionalizada.

La causa se distingue de lo que hay de determinante en una cadena o, dicho de otra manera, de la *ley*. Para ejemplificarlo, piensen en la imagen que ofrece la ley de la acción y la reacción. Forman, si se quiere, un bloque. Una cosa no se da sin la otra. En

un cuerpo que se estrella contra el suelo, su masa no es causa de lo que él recibe retroactivamente de su fuerza viva, sino que está integrada a esa fuerza que vuelve a él para disolver su coherencia mediante un efecto de retroacción. No hay hiancia, en este caso, a no ser al final.

Por el contrario, cada vez que hablamos de causa siempre hay algo anticonceptual, indefinido. Las fases de la luna son la causa de las mareas; ésta sí es una expresión animada: sabemos de inmediato que la palabra causa está bien empleada. O también, las mismas son causa de la fiebre: esto tampoco quiere decir nada, hay un hueco y algo que vacila en el intervalo. En suma, sólo hay causa de lo que cojea.

Pues bien, en ese punto que intento hacerles atinar por aproximación se sitúa el inconsciente freudiano, en ese punto donde, entre la causa y lo que ella afecta, está siempre lo que cojea. Lo que importa no es que el inconsciente determine la neurosis; respecto a esto Freud recurre gustoso al gesto pilático de lavarse las manos. Uno de estos días descubrirán quizá algo, determinantes humorales, por ejemplo, da lo mismo: a Freud esto le tiene sin cuidado. Y es que el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real; real que puede muy bien, por su parte, no estar determinado.

En esta hiancia, sucede algo. Una vez tapado el hueco, ¿queda curada la neurosis? Después de todo, la pregunta sigue en pie. Simplemente, la neurosis se hace distinta, se vuelve a veces simple achaque, *cicatriz*, como dice Freud, no cicatriz de la neurosis sino del inconsciente. No les expongo muy sabiamente esta topología porque me falta tiempo: me meto en ella de un brinco, y creo que podrán sentirse orientados por los términos que introduzco, cuando se remitan a los textos de Freud. Fíjense de donde parte él –de la *Etiología de las neurosis*– y ¿qué encuentra en el hueco, en la ranura, en la hiancia característica de la causa? Algo que pertenece al orden de lo *no realizado*.

Se habla de rechazo. Es una precipitación y, además, desde hace algún tiempo, cuando se habla de rechazo, ya no sabe uno de qué se está hablando. El inconsciente se manifiesta primero como algo que está a la espera, en el círculo, diría yo, de lo *no nacido*. No es extraño que la represión eche cosas allí. Es la relación con el limbo de la comadrona que hace abortos.

Esta dimensión ha de evocarse, con toda seguridad, en un registro que nada tiene de irreal o de-real, pero sí de no realizado. Siempre se corre un riesgo al menear las cosas en esta zona larvaria, y tal vez pertenece a la posición del analista –si está de veras en ella– que haya de ser asediado, *realmente* digo, por aquellos en quienes evocó ese mundo de larvas sin haber logrado siempre sacarlas a la luz. Aquí, no todo discurso es inofensivo: el propio discurso que pude sostener durante los últimos diez años encuentra en esto algunos de sus efectos. No en vano, aun en un discurso público, se toma como blanco a los sujetos, y se les da en lo que Freud llama el ombligo *–ombligo de los sueños*, dice, para designar, en último término, el centro desconocido–, que no es otra cosa, igual que el ombligo anatómico que lo representa, sino esa hiancia de la que hablamos.

Peligro del discurso público en cuanto se dirige justamente a lo más cercano, ya lo sabía Nietzsche: cierto tipo de discurso sólo puede dirigirse a lo más remoto.

A decir verdad, esta dimensión del inconsciente que evoco *estaba olvidada*, como Freud lo había previsto muy bien. El inconsciente se había vuelto a cerrar sobre su mensaje gracias al celo de esos activos ortopedistas en que se convirtieron los analistas de la segunda y tercera generación, que se dedicaron a suturar esta hiancia, psicologizando la teoría analítica.

Yo mismo, créanme, nunca la vuelvo a abrir sin grandes precauciones.

3

Ahora, a estas alturas, en mi época, estoy ciertamente en posición de introducir en el dominio de la causa la ley del significante, en el lugar donde esta hiancia se produce. No por ello deja de ser cierto que, si queremos comprender de qué trata el psicoanálisis, hay que volver a evocar el concepto de inconsciente en los tiempos por los que Freud pasó para forjarlo, ya que sólo podemos darle forma acabada llevándolo a su límite.

El inconsciente freudiano nada tiene que ver con las llamadas formas de inconsciente que le precedieron, como tampoco con las que lo acompañaron o todavía lo rodean. Para comprender lo que

quiero decir, abran el diccionario Lalande. Lean la muy bonita enumeración que hizo Dwelshauvers en un libro publicado hace unos cuarenta años por Flammarion. Enumera unas ocho o diez formas de inconsciente que no le dicen nada a nadie, que designan simplemente lo no consciente, lo más o menos consciente. Y en el campo de las elaboraciones psicológicas se pueden encontrar miles de variedades más.

El inconsciente de Freud no es en absoluto el inconsciente romántico de la creación imaginativa. No es el lugar de las divinidades de la noche. Y no es que éste carezca enteramente de relaciones con el lugar hacia donde se dirige la mirada de Freud, pero el hecho de que Jung, punto de relevo del inconsciente romántico, haya sido repudiado por Freud basta para indicar que el psicoanálisis introduce algo distinto. Asimismo, para decir que el inconsciente, tan igual a un desván, tan heteróclito, que elaboró durante toda su vida de filósofo solitario Eduardo Von Hartmann, no es el inconsciente de Freud, hay que andarse con mucho cuidado, ya que Freud, en el capítulo siete de *La interpretación de los sueños*, se refiere a él en una nota; esto quiere decir que hay que ir con mucho cuidado para designar lo que hace que el de Freud sea diferente.

A todos estos inconscientes siempre más o menos afiliados con una voluntad oscura considerada como primordial, con algo de antes de la consciencia, Freud opone la revelación de que, a nivel del inconsciente, hay algo homólogo en todos sus puntos con lo que sucede a nivel del sujeto: eso habla y eso funciona de manera tan elaborada como a nivel de lo consciente, el cual pierde así lo que parecía ser privilegio suyo. Me percato de las resistencias que provoca todavía este simple señalamiento, a pesar de que salta a la vista en cualquier texto de Freud. Lean al respecto el parágrafo de este capítulo siete titulado "El olvido en los sueños", a propósito del cual Freud no hace más que referirse a los juegos del significante.

No me contento con esta referencia masiva. Les he deletreado punto por punto el funcionamiento de lo que Freud produjo en primer lugar como fenómeno del inconsciente. ¿Qué es lo que impresiona, de entrada, en el sueño, en el acto fallido, en la agudeza? El aspecto de tropiezo bajo el cual se presentan.

Tropiezo, falla, fisura. En una frase pronunciada, escrita, algo viene a tropezar. Estos fenómenos operan como un imán sobre Freud, y allí va a buscar el inconsciente. Allí, una cosa distinta

exige su realización, una cosa que aparece como intencional, ciertamente, pero con una extraña temporalidad. Lo que se produce en esta hiancia, en el sentido pleno del término *producirse*, se presenta como *el hallazgo*. Así es como la exploración freudiana encuentra primero lo que sucede en el inconsciente.

Hallazgo que es a un tiempo solución –no necesariamente acabada pero que, por incompleta que sea, tiene ese no sé qué, ese acento tan particular, admirablemente destacado por Theodor Reik –destacado únicamente, porque Freud lo señaló antes que él– que es la *sorpresa*: aquello que rebasa al sujeto, aquello por lo que encuentra, a la par, más y menos de lo que esperaba: en todo caso, respecto a lo que esperaba, lo que encuentra es invalorable.

Con todo, este hallazgo, en cuanto se presenta, es re-hallazgo y, además, está siempre dispuesto a escabullirse de nuevo, instaurando así la dimensión de la pérdida.

Para dejarme llevar por una metáfora, Eurídice dos veces perdida es la imagen más palpable que puede darse, en el mito, de la relación del Orfeo analista con el inconsciente.

Con lo cual, si se me permite añadir una ironía, el inconsciente se encuentra en la orilla estrictamente opuesta a la del amor, que, como todos saben, es siempre único, y la fórmula *donde una puerta se cierra diez se abren*, encuentra en él su mejor aplicación.

La discontinuidad es, pues, la forma esencial en que se nos aparece en primer lugar el inconsciente como fenómeno –la discontinuidad en la que algo se manifiesta como vacilación. Ahora bien, si esta discontinuidad tiene ese carácter absoluto, inaugural, en el camino que tomó el descubrimiento de Freud, ¿habremos de colocarla –como después tendieron a hacerlo los analistas– sobre el telón de fondo de una totalidad?

¿Es el *uno* anterior a la discontinuidad? No lo creo, y todo lo que he enseñado estos años tendía a cambiar el rumbo de esta exigencia de un *uno* cerrado, espejismo al que se aferra la referencia a un psiquismo de envoltura, suerte de doble del organismo donde residiría esa falsa unidad. Me concederán que el *uno* que la experiencia del inconsciente introduce es el *uno* de la ranura, del rasgo, de la ruptura.

Aquí brota una forma no reconocida del *uno*, el Uno del *Unbewusste*. Digamos que el límite del *Unbewusste* es el *Unbegriff*, que no es el no-concepto sino el concepto de la falta.

¿Dónde está el telón de fondo? ¿Será la ausencia? Pues, no. La ruptura, la ranura, el rasgo ya de la abertura hacen surgir la ausencia –igual que el grito, que no se perfila sobre el telón de fondo del silencio sino que al contrario lo hace surgir como silencio.

Si tienen en mientes esta estructura inicial, ello les impedirá entregarse a tal o cual aspecto parcial en lo tocante al inconsciente –por ejemplo, que el inconsciente es el sujeto, en tanto alienado en su historia, donde la síncopa del discurso se une con su deseo. Verán que, con más radicalidad, hay que situar el inconsciente en la dimensión de una sincronía –en el plano de un ser, pero en la medida en que éste puede recaer sobre todo, es decir, en el plano del sujeto de la enunciación, en la medida en que según las frases, según los modos, éste se pierde tanto como se vuelve a encontrar, y que, en una interjección, en un imperativo, en una invocación y aun en un desfallecimiento, siempre es él quien le afirma a uno su enigma, y quien habla –en suma, en el plano donde todo lo que se explaya en el inconsciente se difunde, tal el micelio, como dice Freud a propósito del sueño, en torno a un punto central. Se trata siempre del sujeto en tanto que indeterminado.

Oblivium es *levis* con la *e* larga –pulido, uniforme, liso. *Oblivium* es lo que borra. ¿Qué borra? El significante como tal. Aquí volvemos a encontrar la estructura basal que hace posible, de manera operativa, que algo se encargue de la función de tachar, de rayar, otra cosa. Nivel éste más primordial, estructuralmente, que la represión de la que hablaremos más tarde. Pues bien, a este elemento operatorio del borramiento, Freud, desde el comienzo, lo designa con la función de la censura.

Es la censura a tijeretazos, la censura rusa o, también, la censura alemana como en Enrique Heine, al comienzo de su libro *Sobre Alemania: El señor Fulano de Tal y su señora tienen el placer de anunciar el nacimiento de un niño hermoso como la libertad*; el doctor Hoffmann, censor, tacha la palabra *libertad*. Ciertamente, podemos preguntarnos sobre el efecto que cobra esta palabra debido a esta censura propiamente material, lo cual es un problema distinto. Pero en todo caso, sobre este punto recae, de la manera más eficiente, el dinamismo del inconsciente.

Retomando un ejemplo que nunca se explotará demasiado, el primero que usó Freud para su demostración –el olvido, el tropiezo de la memoria respecto de la palabra *Signorelli* después de

su visita a las pinturas de Orvieto–, es claro que es imposible no ver surgir del texto mismo e imponerse, no la metáfora, sino la realidad de la desaparición, de la supresión, de la *Unterdrückung*, el paso hacia abajo. El término *Signor, Herr*, pasa hacia abajo: el amo absoluto, como dije en una época, la muerte, para decirlo todo, desaparece allí. Y asimismo, ¿no vemos perfilarse, tras ello, todo lo que Freud necesita para encontrar en los mitos de la muerte del padre la regulación de su deseo? Después de todo, coincide con Nietzsche para enunciar, con su propio mito, que Dios ha muerto. Y ello, quizá, debido a las mismas razones de fondo. Pues este mito del *Dios ha muerto* –respecto del cual estoy mucho menos seguro, como mito, entiéndase bien, que la mayoría de los intelectuales contemporáneos, lo cual no equivale en absoluto a una declaración de teísmo ni de fe en la resurrección– acaso no es más que el abrigo que encontraron contra la amenaza de la castración.

La verán en los frescos apocalípticos de la catedral de Orvieto si saben descifrarlos. Si no, lean la conversación de Freud en el tren: no se habla más que del fin de la potencia sexual, y su interlocutor, médico, precisamente el interlocutor ante el cual Freud no puede recordar el nombre de *Signorelli*, le habla al respecto del carácter dramático que tiene para quienes habitualmente son sus pacientes.

Así, el inconsciente se manifiesta siempre como lo que vacila en un corte del sujeto –de donde vuelve a surgir un hallazgo, que Freud asimila al deseo– deseo que situaremos provisionalmente en la metonimia descarnada del discurso en cuestión en que el sujeto se capta en algún punto inesperado.

En lo que toca a Freud y a su relación con el padre, no olvidemos que todo su esfuerzo lo llevó sencillamente a confesar que, para él, una pregunta quedaba en pie –se lo dijo a una de sus interlocutoras–. *¿Qué quiere una mujer?* Pregunta que nunca resolvió: veáse cuál fue efectivamente su relación con la mujer, su carácter uxorioso, como dice púdicamente Jones al respecto. Diremos que Freud tenía madera para ser un magnífico idealista apasionado, si no se hubiese dedicado al otro, bajo la forma de la histérica.

He decidido poner punto final a mi seminario a la hora señalada, las dos menos veinte. Como ven, no terminé hoy con lo de la función del inconsciente.

Faltan las preguntas y las respuestas

22 DE ENERO DE 1964

III

DEL SUJETO DE LA CERTEZA

Ni ser, ni no-ser.
Finitud del deseo.
Lo evasivo.
El status del inconsciente es ético.
Que todo está por rehacer en la teoría.
Freud cartesiano.
El deseo de la histérica.

La semana pasada, mi introducción del inconsciente mediante la estructura de una hiancia brindó a uno de mis oyentes, Jacques-Alain Miller, la oportunidad de hacer un excelente trazado de lo que, en mis anteriores escritos, reconoció como la función estructurante de una falta, y mediante un arco audaz lo empalmó con lo que di en llamar, al hablar de la función del deseo, la falla-en-ser.

Después de realizar esta sinopsis, nada inútil, al menos para quienes ya tengan algunas nociones acerca de mi enseñanza, me interrogó sobre mi ontología.

No pude responderle dentro de los límites señalados al diálogo por el horario, y hubiera sido conveniente que me precisara primero de qué manera deslinda él el término ontología. Sin embargo, no quiero que crea que me pareció inapropiada su pregunta. Aun diré más: su pregunta daba precisamente en el clavo pues, en efecto, está en juego una función ontológica en esa hiancia, con la cual he creído necesario introducir la función del inconsciente, por pensar que le es esencial.

1

Podríamos decir de la hiancia del inconsciente que es *preontológica*. Insistí sobre el carácter demasiado olvidado –olvidado de una manera que no deja de ser significativa– de la primera emergencia del inconsciente, carácter que consiste en no prestarse a la ontología. En efecto, lo primero que se le hizo patente a Freud, a los descubridores, a los que dieron los primeros pasos, lo que se hace patente aun a cualquiera que en el análisis acomode su mirada un rato a lo que pertenece propiamente al orden del inconsciente es que no es ni ser ni no-ser, es no-realizado.

Antes evoqué la función del limbo, pero también hubiera podido hablar de aquello que, en las construcciones de la Gnosis, llaman los seres intermediarios: silfos, gnomos y hasta formas más elevadas de estos ambiguos mediadores. No hay que olvidar, además, que cuando Freud empezó a remover ese mundo, articuló este verso cargado de inquietantes aprensiones cuando lo pronunció, y cuya amenaza, después de sesenta años de experiencia, lo cual es notable, ha caído en el más completo olvido: *Flectere si nequeo superos Acheronta movebo*. Es notable que esto, que se anunciaba como una apertura infernal, haya sido sometido luego a tan señalada asepsia.

Pero también es muy indicativo que lo que se anunciaba tan deliberadamente como apertura hacia un mundo inferior no se haya aliado en ninguna parte, salvo contadas excepciones, con todo lo que entonces existía –y aún existe, aunque menos que en la época del descubrimiento freudiano– en lo que a investigación metapsíquica respecta, como la llamaban, o en lo que respecta a prácticas espiritistas, espiritualistas, evocatorias, necrománticas, como la psicología gótica de Myers, que se empeñaba en seguirle la pista a los hechos telepáticos.

Freud, desde luego, menciona de paso estos hechos y lo que su experiencia le aportó al respecto. Pero es patente que su teorización se ejerce con miras a una reducción racionalista y elegante. Se puede considerar como excepcional y hasta aberrante lo que, en los círculos analíticos de hoy, se alinea con lo que se ha dado en llamar –y de manera muy significativa, para esterilizarlos– fenómenos *psi* (Ψ). Las investigaciones de un Servadio, por ejemplo.

Ciertamente, nuestra experiencia no nos ha conducido por ese

camino. El resultado de nuestra investigación del inconsciente, por el contrario, conduce a cierto desecamiento, a una reducción a un herbario, cuyo muestrario se limita a un registro convertido en catálogo razonado, a una clasificación que bien hubiera querido ser una clasificación natural. Si, en el registro de una psicología tradicional, se suele pregonar el carácter indomeñable, infinito, del deseo humano –en el que quiere verse la marca de quién sabe qué huella divina– la experiencia del análisis, en cambio, permite enunciar la función antes bien limitada del deseo. El deseo, más que cualquier otro punto del alcance humano, encuentra en alguna parte su límite.

Volveremos sobre todo esto, pero quiero puntualizar que dije *el deseo* y no *el placer*. El placer fija los límites del alcance humano: el principio del placer es principio de homeostasis. El deseo, por su parte, encuentra su cerco, su proporción fijada, su límite, y en la relación con este límite se sostiene como tal, franqueando el umbral impuesto por el principio del placer.

No es un rasgo personal de Freud el expulsar hacia el campo de la sentimentalidad religiosa lo que designó como aspiración oceánica. Aquí está nuestra experiencia para reducir esta aspiración a un fantasma, asegurarnos por otra parte cimientos firmes, y ponerla en el lugar de lo que Freud llamaba, a propósito de la religión, ilusión.

Lo óntico, en la función del inconsciente, es la ranura por donde ese algo, cuya aventura en nuestro campo parece tan corta, sale a la luz un instante, sólo un instante, porque el segundo tiempo, que es de cierre, da a esta captación un aspecto evanescente. Volveré sobre esto, que llegará a ser tal vez el paso que ahora puedo franquear, ya que hasta el presente he tenido que evitarlo por razones de contexto.

Contexto candente, como ya saben. Por razones que habremos de analizar, nuestros hábitos técnicos se han vuelto tan quisquillosos en lo tocante a las funciones del tiempo que, por haber yo querido introducir aquí distinciones hasta tal punto esenciales que las vemos delinearse en todas las demás disciplinas salvo la nuestra, parecía que hubiera debido enfrascarme en una discusión con cariz de alegato.

Ya con la definición misma de inconsciente se hace patente –refiriéndonos sólo a lo que de él dice Freud, de manera forzosamente aproximativa, ya que al comienzo sólo pudo emplearlo de

forma tentativa, mediante ligeros toques, a propósito del proceso primario–, que lo que allí sucede es inaccesible a la contradicción, a la localización espacio-temporal, como también a la función del tiempo.

Pero, si bien el deseo no hace más que acarrear lo que sustenta de una imagen del pasado hacia un futuro siempre corto y limitado, Freud no obstante lo califica de *indestructible*. Y así el término indestructible se afirma justamente de la realidad más inconsistente de todas. Si escapa al tiempo, ¿a qué registro del orden de las cosas pertenece el deseo indestructible?, pues, ¿qué es una cosa si no lo que dura, idéntico, por un tiempo? ¿No hay sobradas razones para distinguir aquí junto a la duración, sustancia de las cosas, otro modo del tiempo, un tiempo lógico? Como saben ya abordé este tema en un escrito.

Encontramos aquí la estructura escandida de esa pulsación de la ranura cuya función evoqué la vez pasada. La aparición evanescente sucede entre los dos puntos, el inicial, el terminal, de este tiempo lógico: entre ese instante de ver donde algo se elide siempre, se pierde incluso, en la intuición misma, y ese momento elusivo en que, precisamente, la aprehensión del inconsciente no concluye, en que se trata siempre de una recuperación engañosa.

Así pues, ónticamente, el inconsciente es lo evasivo, pero logramos circunscribirlo en una estructura, una estructura temporal, de la que bien puede decirse que, hasta ahora, nunca había sido articulada como tal.

2

La experiencia analítica después de Freud no mostró más que desdén respecto a lo que aparece en la hiancia. Según la comparación que Freud emplea en una página de *La interpretación de los sueños*, no hemos *criado con sangre* las larvas que salen de ella. Nos hemos interesado por otras cosas, y este año estoy aquí para mostrarles por qué vías el interés se ha desplazado cada vez más hacia el establecimiento de estructuras, de las que se habla con torpeza, en el análisis, del cual se habla en tono casi profético. Al leer los mejores testimonios teóricos que los analistas extraen de su experiencia, se tiene la impresión, con demasiada frecuencia, de

que hay que interpretarlos. Se los mostraré llegado el momento, cuando tratemos de lo más álgido, de lo más vivo de nuestra experiencia, la transferencia. Sobre ella coexisten, en una total confusión, los testimonios más fragmentarios y los más esclarecedores.

A ello se debe que ande paso a paso, pues de lo que aquí nos ocupa –el inconsciente, la repetición– otros hablarían en el plano de la transferencia, diciendo que de eso se trata. Uno oye decir, por ejemplo, cosa de todos los días, que la transferencia es una repetición. No digo que sea falso, y que no haya repetición en la transferencia. No digo que Freud no se haya acercado a la repetición a propósito de la experiencia de la transferencia. Digo que el concepto de repetición nada tiene que ver con el de transferencia. Por eso, me veo obligado a hacerlo pasar primero en nuestra explicación, a darle el paso lógico. Pues seguir la cronología sería favorecer las ambigüedades del concepto de repetición, las cuales provienen del hecho de que fue descubierto en el curso de los tanteos que exigió la experiencia de la transferencia.

Quiero recalcar ahora, por sorprendente que les parezca la fórmula, que su status de ser, tan evasivo, tan inconsistente, se lo da al inconsciente la manera de proceder de su descubridor.

El status del inconsciente, tan frágil en el plano óntico, como se los he indicado, es ético. Freud, con su sed de verdad, dice: *Sea como fuere, hay que ir a ver*, porque, en alguna parte, el inconsciente se muestra. Y esto lo dice en su experiencia de algo que hasta entonces, para el médico, era la realidad más negada, más encubierta, más retenida, más rechazada: la de la histérica, en tanto que –de alguna manera, originariamente– está marcada por el signo del engaño.

Esto, por supuesto, nos ha conducido a muchas otras cosas en el campo a donde nos llevó este paso inicial, por la discontinuidad que constituye el hecho de que un descubridor, Freud, dijo: *Ahí está la tierra adonde llevo a mi pueblo*. Durante mucho tiempo, lo que se situaba en ese campo apareció marcado por las características de su descubrimiento inicial: el deseo de la histérica. Pero muy pronto –a medida que avanzaba el descubrimiento– se impuso una cosa muy distinta, algo que se formulaba siempre con retraso, a la zaga. Sucede que la teoría sólo se había forjado para los descubrimientos anteriores, de modo que todo está por rehacer, aun lo que concierne al deseo de la histérica. Esto nos impone una suerte

de salto retroactivo si es que queremos señalar aquí lo esencial de la posición de Freud respecto a lo que sucede en el campo del inconsciente.

Si digo que su manera de proceder es ética, no lo digo de forma impresionista: no aludo al famoso coraje del sabio que no retrocede ante nada, imagen que ha de temperarse, como cualquier otra. Si formulo que el status del inconsciente es ético, y no óntico, es precisamente porque él, Freud, no lo recalca cuando da su status al inconsciente. Y mi mención de la sed de verdad que lo mueve es una simple indicación para seguir la pista que nos permitirá preguntarnos en qué consistió la pasión de Freud.

Freud sabe cuán frágiles son las iridiscencias del inconsciente en lo tocante a este registro, cuando introduce el último capítulo de *La interpretación de los sueños* con ese sueño que tiene un sitio aparte entre todos los analizados en el libro: sueño en suspenso en torno al misterio más angustioso, el que une a un padre al cadáver de su hijo que yace a su lado, de su hijo muerto. El padre se queda dormido, y ve aparecer la imagen de su hijo, que le dice: *Padre ¿acaso no ves que ardo?* Y es que se está quemando en lo real, en el cuarto de al lado.

¿Por qué, entonces, sustentar la teoría según la cual el sueño es la imagen de un deseo con este ejemplo, precisamente, en el cual, como una suerte de reflejo en el que resplandecen las llamas, el calco casi exacto de una realidad parece arrancar al soñador de su sueño? ¿Por qué, si no para evocar un misterio, que es el del mundo del más allá, nada menos, y quién sabe qué secreto compartido entre el padre y ese niño que viene a decirle: *Padre, acaso no ves que ardo?* ¿Qué lo quema si no lo que vemos dibujarse en otros puntos designados por la topología freudiana: el peso de los pecados del padre, que lleva el espectro en el mito de Hamlet, con el cual Freud redobló el mito de Edipo. El padre, el Nombre-del-Padre, sostiene la estructura del deseo junto con la de la ley –pero la herencia del padre, Kierkegaard nos la designa: es su pecado.

¿De dónde surge el espectro de Hamlet, si no del lugar donde nos denuncia que fue sorprendido, inmolado, en la flor de su pecado? Y de ningún modo le da a Hamlet las prohibiciones de la Ley que pueden hacer que su deseo subsista, sino que en todo momento el asunto gira en torno a un profundo cuestionamiento de ese padre demasiado ideal.

Todo está al alcance de la mano, todo aflora, en este ejemplo que Freud coloca allí para de alguna manera indicarnos que no le saca su provecho, sino que lo está apreciando, que lo está sopesando, saboreando. Nos aparta de este punto, el más fascinante, y se dedica a una discusión sobre el olvido del sueño y el valor de su transmisión por parte del sujeto. Este debate gira todo él en torno a algunos términos que es conveniente que subrayemos.

En efecto, el término primordial no es el de verdad. Es el de *Gewissheit*, certeza. El modo de proceder de Freud es cartesiano, en la medida en que parte del fundamento del sujeto de la certeza. Se trata de aquello de lo que se puede estar seguro. Para ello, primero es necesario vencer una connotación presente en todo lo que toca al contenido del inconsciente –en especial cuando el asunto es hacerlo emerger de la experiencia del sueño– vencer una connotación que impregna todo, que subraya, macula y salpica el texto de toda transmisión de sueño y que es la siguiente: *No estoy seguro, dudo.*

¿Y quién no duda a propósito de la transmisión de un sueño cuando, en efecto, es manifiesto el abismo entre lo que uno vivió y el relato que hace de ello?

Ahora bien –y Freud hace hincapié en esto con todas sus fuerzas–, la duda es el apoyo de su certeza.

Nos dice por qué: es precisamente indicio de que hay algo que preservar. Y la duda, entonces, es signo de la resistencia.

Es cierto que la función que confiere a la duda sigue siendo ambigua, pues el algo que ha de preservarse puede ser también el algo que ha de mostrarse, porque, de todas maneras, lo que se muestra lo hace sólo tras una *Verkleidung*, un disfraz, y además postizo, que está mal puesto. Pero en cualquier caso, insisto sobre el hecho de que hay un punto en que ambas maneras de proceder, la de Descartes y la de Freud, se acercan y convergen.

Descartes nos dice: *Estoy seguro, porque dudo, de que pienso*, y –diría yo para atenerme a una fórmula no más prudente que la suya, pero que nos evita el debate sobre el *yo pienso*– *Por pensar, soy.* Nótese de paso que al eludir el *yo pienso*, eludo la discusión que resulta de que para nosotros ese *yo pienso* de ningún modo puede separarse del hecho de que Descartes, para formularlo, lo tiene que *decir*, implícitamente; cosa que él olvida. Esto lo dejamos guardado por el momento.

De una manera exactamente análoga, Freud, cuando duda —pues al fin y al cabo se trata de *sus* sueños y, al comienzo, quien duda es él— está seguro por eso de que en ese lugar hay un pensamiento, que es inconsciente, lo cual quiere decir que se revela como ausente. A ese lugar convoca, en cuanto trata con otros, el *yo pienso* en el cual se va a revelar el sujeto. En suma, está seguro de que ese pensamiento está allí completamente solo de todo su *yo soy*, por así decir —por poco que alguien, y ése es el salto, piense en su lugar.

Aquí se revela la disimetría entre Freud y Descartes. No está en el paso inicial de la fundamentación de la certeza del sujeto. Radica en que el sujeto está como en su casa en el campo del inconsciente. Y porque Freud afirma su certeza, se da el progreso mediante el cual nos cambia el mundo.

Para Descartes, en el *cogito* inicial —los cartesianos me devolverán la pelota en esto, pero lo propongo a la discusión— el *yo pienso*, en tanto se vuelca en el *yo soy*, apunta a un real —pero lo verdadero queda fuera hasta tal punto que Descartes tiene que asegurarse, ¿de qué? De un Otro que no sea engañoso y que, además, pueda garantizar, con su mera existencia, las bases de la verdad, garantizarle que en su propia razón objetiva están los fundamentos necesarios para que el real del que acaba de asegurarse pueda encontrar la dimensión de la verdad. Sólo puedo indicar las prodigiosas consecuencias que tuvo esto de poner la verdad en manos del Otro, en este caso el Dios perfecto, cuyo asunto es la verdad pues, diga lo que diga, será siempre la verdad —si hubiese dicho que dos más dos son cinco, hubiera sido verdad.

Pero dejemos esto, que no es asunto nuestro, aunque es sabido que lo que comienza en el nivel del sujeto nunca deja de tener consecuencias, si es que sabemos lo que quiere decir ese término: el sujeto.

Descartes no lo sabía, salvo que era sujeto de una certeza y rechazo de todo saber anterior; pero nosotros sabemos, gracias a Freud, que el sujeto del inconsciente se manifiesta, que piensa, antes de entrar en la certeza.

Tenemos que cargar con eso. Por eso estamos tan embarazados. En todo caso, de ahora en adelante es un campo al que no podemos negarnos, como tampoco a la pregunta que formula.

3

Quiero recalcar ahora que, por ende, la correlación del sujeto ya no es ahora con el Otro engañoso, sino con el Otro engañado. Lo cual palpamos de la manera más concreta en cuanto entramos en la experiencia del análisis. Lo que más teme el sujeto es engañarnos, darnos una pista falsa o, más sencillamente, que nos engañemos nosotros, ya que, después de todo, con sólo vernos la cara es evidente que somos gente que puede equivocarse como cualquier otra.

Pero esto no perturba a Freud porque —y es justamente lo que hay que comprender, en especial cuando se lee el primer párrafo del capítulo que se refiere al olvido de los sueños— porque los signos coinciden. Habrá que tomar en cuenta todo, liberarse, *freimachen*, dice, de toda la escala de la apreciación que allí se busca, *Preisschatzung*, de la apreciación de lo que es seguro y de lo que no es seguro. La más frágil indicación de que algo entra en el campo ha de conferir a ese algo un valor igual de huella en lo que al sujeto respecta.

Más tarde, en la célebre observación de una homosexual, Freud se ríe de quienes, a propósito de los sueños de la susodicha, pudieran decirle: *Pero entonces, ¿dónde está ese famoso inconsciente que iba a hacernos acceder a lo más verdadero, a una verdad*, ironizan, *divina? Su paciente se burla de usted, puesto que en su análisis tiene sueños hechos adrede para convencerlo de que ella regresa a lo que le piden, al gusto por los hombres.* Freud no ve en ello objeción alguna: *el inconsciente*, nos dice, *no es el sueño*. En su boca, esto quiere decir que el inconsciente puede ejercerse en el sentido del engaño, y que para él esto no tiene ningún valor de objeción. En efecto, ¿puede no haber una verdad de la mentira? —la verdad esa que, en contra de la supuesta paradoja, hace enteramente posible la afirmación: *yo miento*.

Sólo que, en esta ocasión, Freud falló en formular correctamente el objeto tanto del deseo de la histérica como del deseo de la homosexual. Respecto a las unas como a las otras, respecto a Dora como a la famosa homosexual, se dejó superar, y el tratamiento quedó interrumpido. En lo que toca a su interpretación, el propio Freud sigue vacilando, un poco tarde, un poco temprano. A falta de los puntos de referencia estructurales, que espero poner en descubierto para ustedes, Freud no podía ver aún que el deseo de la

histérica, que se hace manifiesto de manera resaltante en la observación, es sostener el deseo del padre; en el caso de Dora, sostenerlo por procuración.

La complacencia tan manifiesta de Dora por la aventura del padre con la que es esposa del señor K., el hecho de que le permite que la corteje, es precisamente el juego por el cual lo que tiene que sostener es el deseo del hombre. Por eso mismo, el pasaje al acto, la bofetada de la ruptura, que se produce en cuanto uno de ellos, el señor K., le dice, no *Usted no me interesa*, sino *Mi mujer no me interesa*, muestra que ella necesita que se conserve el vínculo con ese elemento tercero que le permite ver subsistir el deseo, de todo modos insatisfecho: tanto el deseo del padre que ella favorece en tanto impotente, como el suyo, por no poder realizarse como deseo del Otro.

De la misma manera, la homosexual encuentra otra solución, también para el deseo del padre: desafiar al deseo del padre. Esto justifica una vez más la fórmula que he dado, originada en la experiencia de la histérica para situarla en su justo nivel: *el deseo del hombre es el deseo del Otro*. Vuelvan a leer la observación y verán el carácter de evidente provocación que presenta toda la conducta de esta muchacha, que le sigue los pasos a una mundana de dudosa reputación, muy conocida en la ciudad, y hace gala de las atenciones caballerosas que le ofrece, hasta el día en que tropieza con su padre –y lo que encuentra en la mirada del padre es el rechazo, el desprecio y la anulación de lo que sucede ante sus ojos– y de inmediato se arroja por encima de la baranda de un pequeño puente de ferrocarril. Literalmente, la homosexual ya no puede concebir, a no ser aboliéndose, la función que tenía: la de mostrar al padre cómo es uno, uno mismo, un falo abstracto, heroico, único y consagrado al servicio de una dama.

Lo que hace la homosexual en su sueño, cuando engaña a Freud, es un desafío más dirigido al deseo del padre: *Usted quiere que me gusten los hombres, pues tendrá todos los sueños de amor por los hombres que quiera*. Es el desafío en forma de irrisión.

Si alargué tanto esta introducción fue para permitirles distinguir cuál es la posición del modo de proceder freudiano en lo que respecta al sujeto, en tanto que el campo del inconsciente atañe al sujeto. Distinguí así la función del sujeto de la certeza con respecto a la búsqueda de la verdad.

La próxima vez, abordaremos el concepto de repetición, preguntándonos cómo concebirlo, y veremos cómo Freud, mediante la repetición como repetición de la decepción, coordina la experiencia, en tanto que decepcionante, con un real, situado desde entonces en el campo de la ciencia como aquello que el sujeto está condenado a errar, pero que este mismo yerro revela.

RESPUESTAS

X: *¿Tiempo lógico y tiempo-sustancia de las cosas no son idénticos?*

El tiempo lógico está constituido por tres tiempos. Primero, *el instante de ver*, que no deja de ser misterioso, pero que se define bastante bien en esa experiencia psicológica de la operación intelectual que es el *insight*. Luego, *el tiempo para comprender*. En fin, *el momento de concluir*. Esto no es más que un simple repaso.

Para discernir qué es el tiempo lógico, hay que partir de lo siguiente: la batería significante está dada desde el comienzo. Sobre esta base, hay que introducir dos términos, requeridos, como veremos, por la función de la repetición: *Willkür*, el azar, y *Zufall*, la arbitrariedad.

Así, Freud examina qué consecuencias tienen para la interpretación de los sueños el azar de la transcripción y la arbitrariedad de las conexiones: ¿por qué relacionar esto con aquello en vez de con cualquier otra cosa? Indiscutiblemente, Freud nos lleva así al centro de la pregunta que plantea el desarrollo moderno de las ciencias, en tanto demuestran lo que podemos fundar en el azar.

En efecto, no puede fundarse nada en el azar –cálculo de probabilidades, estrategias– que no entrañe una estructuración previa y limitada de la situación en términos de significantes. Cuando la teoría moderna de los juegos elabora la estrategia de dos contrincantes, ambos se enfrentarán con las probabilidades máximas de ganar si cada uno tiene la posibilidad de razonar como el contrario. ¿Qué da su validez a una operación de esta índole? Pues sencillamente que el mapa ya está trazado, en él están inscritos los puntos de referencia significantes, y la solución no podrá nunca rebasarlos.

Pues bien, en lo tocante al inconsciente, Freud reduce todo lo que llega a sus oídos a la función de puros significantes. A partir de

esta reducción se da la operación, y así puede aparecer, dice Freud, un momento de concluir, un momento en que él siente que tiene el coraje de juzgar y de concluir. Esto forma parte de lo que llamé su testimonio ético.

La experiencia le demuestra luego que, en relación al sujeto, se topa con límites: la no convicción, la resistencia, la no curación. La rememoración entraña siempre un límite. Y es indudable que podría obtenerse una rememoración más completa por otras vías que las del análisis, pero son vías inoperantes en cuanto a la curación.

Debemos distinguir aquí el alcance de estas dos direcciones, la rememoración y la repetición. Entre ambas no hay ni orientación temporal ni reversibilidad. No son conmutativas, sencillamente. No es lo mismo comenzar por la rememoración y vérselas con las resistencias de la repetición, y comenzar por la repetición para obtener un esbozo de rememoración.

Esto nos indica que la función-tiempo es aquí de orden lógico, y está ligada a una instauración significante de lo real. En efecto, la no-conmutatividad es una categoría que pertenece sólo al registro del significante.

Percibimos aquí dónde aparece el orden del inconsciente. ¿A qué lo refiere Freud? ¿Qué responde de él? Freud lo logra resolver, en un segundo tiempo, elaborando la función de la repetición. Veremos más adelante cómo podemos nosotros formularla, remitiéndonos a la *Física* de Aristóteles.

P. KAUFMANN: *–Usted formuló el año pasado que la angustia es lo que no engaña. ¿Podría relacionar este enunciado con la ontología y la certeza?*

La angustia es para el análisis un término de referencia crucial ya que, en efecto, la angustia no engaña. Pero la angustia puede faltar.

En la experiencia es necesario canalizarla y, si se me permite la expresión, dosificarla, para que no nos abrume. Esta dificultad es correlativa de la dificultad que existe en conjugar el sujeto con lo real, término que intentaré deslindar la próxima vez a fin de disipar la ambigüedad que persiste al respecto en muchos de mis discípulos.

Para el analista, ¿habrá algo que pueda corroborar en el sujeto lo que sucede en el inconsciente? Freud, para localizar la verdad

–ya se los mostré al estudiar las formaciones del inconsciente– se atiene a una suerte de escansión significante. Esta confianza la justifica una referencia a lo real. Pero, lo menos que puede decirse, es que lo real no se le rinde fácilmente. Tomemos el ejemplo de *El hombre de los lobos*. La importancia excepcional de esta observación en la obra de Freud, estriba en que muestra que el plano del fantasma funciona en relación con lo real. Lo real es soporte del fantasma, el fantasma protege a lo real. Para dilucidar esta relación la próxima vez retomaré la cogitación espinozista, pero poniendo en juego otro término, por el cual ha de ser sustituido el de atributo.

29 DE ENERO DE 1964

IV

DE LA RED DE SIGNIFICANTES

Pensamientos del inconsciente.
El colofón de la duda.
Subversión del sujeto.
Introducción a la repetición.
Lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar.

Suelo suspender dos sesiones de mi seminario para cumplir con ese reposo ritual, ya convertido en costumbre entre nosotros, que llaman deportes de invierno. Tengo el gusto de anunciarles que este año no lo haré, porque la falta de nieve me ha dado el pretexto que necesitaba para renunciar a esta obligación.

Por cosas del azar, esto hace que pueda anunciarles también otro acontecimiento, que me alegro poder hacer del conocimiento de un público más extenso. En efecto, resulta que cuando renunciaba a la oportunidad de entregar cierta cantidad de dinero a la agencia de viajes, me lo agradecieron mucho, pues acababan de recibir una solicitud de viaje para ocho miembros de la *Sociedad Francesa de Psicoanálisis.*

Debo decir que me alegra mucho enterarlos de este acontecimiento porque se trata de una verdadera buena acción, de esas que cumplen con el precepto del Evangelio: *La mano izquierda debe ignorar lo que hace la mano derecha.*

Ocho de los miembros más eminentes de la profesión están pues en Londres discutiendo sobre los medios para poner coto a los efectos de mi enseñanza. Es éste un celo muy encomiable, y la

susodicha *Sociedad* no repara en sacrificios cuando se trata de atender a sus miembros, a menos que, por reciprocidad, la *Sociedad* inglesa haya pagado los gastos de viaje, como solíamos hacer nosotros con ellos cuando venían a interesarse de cerca por el funcionamiento de la nuestra.

Creí oportuno hacer este anuncio para que las expresiones de agradecimiento cubrieran ciertas pequeñas señales de nerviosismo relacionadas probablemente con esta expedición.

1

La vez pasada les hablé del concepto de inconsciente cuya verdadera función es estar en relación profunda, inicial, inaugural, con la función del concepto de *Unbegriff* –o *Begriff* del *Un* original, o sea, el corte.

Vinculé profundamente este corte con la función como tal del sujeto, del sujeto en su relación constituyente con el significante mismo.

Con razón, les pareció novedoso que me refiriera al sujeto cuando del inconsciente se trata. Creí haber logrado hacerles sentir que todo esto acontece en el mismo lugar, el lugar del sujeto, el cual cobró –por la experiencia cartesiana que reduce a un solo punto el fundamento de la certeza inaugural– un valor arquimédico, si de veras fue el punto de apoyo que permitió la muy distinta dirección que tomó la ciencia, en especial a partir de Newton.

No he dejado de hacer hincapié durante mis anteriores exposiciones en la función de algún modo *pulsativa* del inconsciente, en la necesidad de evanescencia que parece serle de alguna manera inherente: como si todo lo que por un instante aparece en su ranura estuviese destinado, en función de una especie de cláusula de retracto, a volver a cerrarse, según la metáfora usada por el propio Freud, a escabullirse, a desaparecer. Al mismo tiempo, formulé la esperanza de que en torno a ello se vuelva a producir la cristalización tajante, decisiva, que se produjo antes en la ciencia física, pero esta vez en una dirección que llamaremos *la ciencia conjetural del sujeto*. Esto es menos paradójico de lo que parece a primera vista.

Cuando Freud comprende que debe encontrar en el campo de los sueños la confirmación de lo que le había enseñado su expe-

riencia de la histérica, y empieza a seguir adelante con una osadía sin precedentes, ¿qué nos dice entonces del inconsciente? Afirma que está constituido esencialmente, no por lo que la consciencia puede evocar, explicitar, detectar, sacar de lo subliminal, sino por aquello que, por esencia, le es negado a la consciencia. ¿Y qué nombre le da Freud a esto? El mismo que le da Descartes a lo que antes llamé su punto de apoyo: *Gedanken*, pensamientos.

Hay pensamientos en ese campo de allende la consciencia, y no hay modo alguno de representar esos pensamientos que no sea mediante la misma homología de determinación en que el sujeto del *yo pienso* se encuentra respecto a la articulación *yo dudo*.

Descartes aprehende su *yo pienso* en la enunciación del *yo dudo*, no en su enunciado, el cual aún acarrea todo ese saber que ha de ponerse en duda. Yo diría que Freud da un paso más –que señala bastante bien que la asociación que hacemos es legítima– cuando nos invita a integrar al texto del sueño lo que yo llamaría *el colofón de la duda* –el colofón, en los viejos textos, era esa mano que señala con el índice que se imprimía en el margen, en la época en que todavía existía una tipografía. El colofón de la duda forma parte del texto. Esto nos indica que Freud sitúa su certeza, *Geweissheit*, únicamente en la constelación de los significantes tal como resultan del relato, del comentario, de la asociación, sin que importen los desmentidos. A fin de cuentas, todo proporciona significante, y él cuenta con eso para establecer su propia *Gewissheit* –pues repito que la experiencia sólo comienza con los pasos que él da. Por eso los comparo con la manera de proceder de Descartes.

No digo que Freud haya introducido el sujeto en el mundo –el sujeto como distinto de la función psíquica, la cual es un mito, una nebulosa confusa– pues fue Descartes. Pero diré que Freud se dirige al sujeto para decirle lo siguiente, que es nuevo: *Aquí, en el campo del sueño, estás en casa. Wo es war, soll Ich werden.*

Lo cual no quiere decir, como lo enuncia no sé qué porquería de traducción, *Le moi doit déloger le ça*, "el yo tiene que desalojar al ello". Dénse cuenta de cómo se traduce a Freud al francés, cuando una fórmula como ésta iguala en resonancia a las de los presocráticos. No se trata del yo (*moi*) en ese *soll Ich werden*, se trata de lo que es el *Ich* bajo la pluma de Freud, desde el comienzo hasta el fin –cuando se sabe, desde luego, reconocer su sitio–, el lugar completo, total, de la red de los significantes, es decir, el sujeto,

donde eso estaba desde siempre, el sueño. En este lugar, los antiguos reconocían toda índole de cosas, y en ocasiones, mensajes de los dioses. ¿Y por qué habrían de estar equivocados? Algo hacían ellos con esos mensajes de los dioses. Además, y tal vez lo vislumbren en la continuación de mi exposición, no hay que excluir que esos mensajes sigan allí –lo que pasa es que a nosotros nos da igual. A nosotros nos interesa el tejido que envuelve a estos mensajes, la red donde, eventualmente, algo queda prendido. Tal vez la voz de los dioses se hace oír, pero desde hace mucho tiempo nuestros oídos han vuelto, en lo que a ellos respecta, a su estado originario; todos sabemos que están hechos para no oír.

Pero el sujeto está allí para dar consigo mismo, *donde eso estaba* –me adelanto–, lo real. Justificaré luego lo dicho aquí, pero los que me escuchan desde hace algún tiempo saben que suelo usar la fórmula: *los dioses pertenecen al campo de lo real.*

Allí donde eso estaba, el *Ich* –el sujeto, no la psicología– el sujeto ha de advenir. Y para saber que se está allí no hay más que un método, detectar la red, pero ¿cómo se detecta una red? Pues, porque uno regresa, vuelve, porque uno se cruza con su camino, que los cruces se repiten y son siempre los mismos, y no hay en ese capítulo siete de *La interpretación de los sueños* otra confirmación de *Gewissheit* sino ésa: *Hablen de azar, señores, si les da la gana: yo, en mi experiencia, no encuentro en eso nada arbitrario, pues los cruces se repiten de tal manera que las cosas escapan al azar.*

Mencionaré de nuevo, para los que ya han oído mis lecciones sobre el tema, la carta cincuenta y dos a Fliess, que comenta el esquema, llamado más tarde, en la *Traumdeutung*, óptico. Este modelo representa cierto número de capas, permeables a algo análogo a la luz y cuya refracción se supone que cambia de capa en capa. Ese es el lugar donde se pone en juego el asunto del sujeto del inconsciente. Y no es, dice Freud, un lugar espacial, anatómico, pues, ¿cómo, si no, concebirlo tal como nos lo presentan? –inmenso despliegue, espectro especial, situado entre percepción y consciencia, como se dice entre carne y pellejo. Ya saben que estos dos elementos formarán más tarde, cuando haya que establecer la segunda tópica, el sistema percepción-consciencia, *Wahrnehmung-Bewusstsein*, pero será preciso no olvidar, entonces, el intervalo que los separa, en el que está el lugar del Otro, donde se constituye el sujeto.

Pues bien, si nos atenemos a la carta a Fliess, ¿cómo funciona eso de los *Wahrnehmungszeichen*, las huellas de la percepción? Freud deduce de su experiencia la necesidad de separar absolutamente percepción y conciencia, para que algo pase a la memoria primero debe borrarse en la percepción, y viceversa. Freud nos designa entonces un momento en que esos *Wahrnehmungszeichen* deben estar constituidos en la simultaneidad. ¿Y qué es eso? Pues no otra cosa que la sincronía significante. Y, por supuesto, tanto es así que Freud lo dice sin saber que lo dice cincuenta años antes que los lingüistas. Pero nosotros podemos darle de inmediato a esos *Wahrnehmungszeichen* su verdadero nombre: *significantes*. Y nuestra lectura se asegura aun más porque Freud, cuando regresa sobre esto en la *Traumdeutung*, designa otras tantas capas, donde esta vez las huellas se constituyen por analogía. Podemos dar aquí con las funciones de contraste y de similitud que son tan esenciales en la constitución de la metáfora, la cual, por su parte, se introduce a partir de una diacronía.

No insisto porque hoy tengo que seguir adelante. Digamos solamente que encontramos en las articulaciones de Freud la indicación, sin ambigüedades, de que en esta sincronía no se trata sólo de una red formada de asociaciones al azar y por contigüidad. Los significantes sólo pudieron constituirse en la simultaneidad en razón de una estructura muy definida de la diacronía constituyente. La diacronía está orientada por la estructura. Freud señala muy bien que, para nosotros, en lo que toca a la última capa del inconsciente, donde funciona el diafragma, donde se establecen las prerrelaciones entre el proceso primario y lo que de él será utilizado a nivel del preconsciente, no puede haber ningún milagro. *Debe estar relacionado*, dice él, *con la causalidad*.

Todas esas indicaciones se cruzan, y ello nos asegura, a nosotros también, que coincidimos con Freud –sin que podamos saber si nuestros hilos de Ariadna provienen de ahí, porque, por supuesto, lo leímos antes de dar nuestra teoría del significante, si bien no siempre lo comprendimos de inmediato. Sin lugar a dudas, hemos colocado en el centro de la estructura del inconsciente la hiancia causal debido a las propias necesidades de nuestra experiencia, pero el haber encontrado la indicación enigmática, inexplicada de esta hiancia en el texto de Freud es para nosotros señal de que progresamos en el camino de *su* certeza. Pues el sujeto de la certeza está aquí dividido: la certeza es de Freud.

2

En esta dirección se indica el meollo del problema que planteo. ¿El psicoanálisis es ya a estas alturas una ciencia? La ciencia moderna se distingue de la ciencia en su aurora, discutida en el *Teeteto*, porque cuando surge la ciencia, siempre está presente un amo. Sin lugar a dudas, Freud es un maestro. Pero si todo lo que se escribe como literatura analítica no es pura y simple chocarrería, él sigue funcionando como tal, lo cual incita a preguntarse si ese pedúnculo podrá troncharse algún día.

Frente a su certeza está el sujeto, del que hace poco dije que estaba allí a la espera desde Descartes. Me atrevo a enunciar como una verdad que el campo freudiano sólo era posible cierto tiempo después de la emergencia del sujeto cartesiano, por el hecho de que la ciencia moderna empieza después del paso inaugural dado por Descartes.

De ese paso depende que se pueda llamar al sujeto a que regrese a sí en el inconsciente; pues, al fin y al cabo, es preciso saber *a quién* se llama. No es el alma de siempre, mortal o inmortal, sombra, doble o espectro, ni siquiera psicoesfera pretendida, caparazón, lugar de las defensas y otros esquematismos. El sujeto es llamado, sólo él, entonces, puede ser elegido. Habrá tal vez, como en la parábola, muchos llamados y pocos elegidos, pero no habrá otros aparte de los llamados.

Para comprender los conceptos freudianos se debe partir de este fundamento: el sujeto es llamado –el sujeto de origen cartesiano. Este fundamento le brinda su verdadera función a lo denominado en análisis rememoración. La rememoración no es la reminiscencia platónica, no es el regreso de una forma, de una huella, de un *eidos* de belleza y de bien, que nos llega del más allá, de una verdad suprema. Es algo proveniente de las necesidades de estructura, de algo humilde, nacido a nivel de los encuentros más bajos y de toda la baraúnda parlante que nos precede, de la estructura del significante, de las lenguas habladas de manera balbuceante, trastabillante, pero que no pueden escapar a exigencias cuyo eco, modelo,

estilo, encontramos, en nuestros días, curiosamente, en las matemáticas.

Como lo han podido ver con la noción de intersección, la función del retorno, *Wiederkehr*, es esencial. No el *Wiederkehr* en el mero sentido de lo reprimido; la constitución misma del campo del inconsciente se asegura con el *Wiederkehr*. Así es como Freud asegura su certeza. Pero es obvio que ella no proviene de ahí. Proviene de que él, Freud, reconoce la ley de su propio deseo. No hubiera podido avanzar apostando a esa certeza, si no lo hubiese guiado, como lo atestiguan los textos, su autoanálisis.

¿Y qué otra cosa es su autoanálisis si no el haber dado, genialmente, con la ley del deseo suspendido del Nombre-del-Padre? Freud se mueve, sostenido por cierta relación con su deseo, y por su acto, a saber, la constitución del psicoanálisis.

No me extenderé, aunque siempre vacilo en abandonar este terreno. Si insistiera les mostraría que la noción, en Freud, de alucinación como proceso de catexia regresiva sobre la percepción implica necesariamente que el sujeto es subvertido por completo, cosa que sólo sucede, en efecto, en momentos sumamente fugaces.

Esto deja abierta, sin duda, la cuestión de la alucinación propiamente dicha, en la que el sujeto no cree, y en la que no se reconoce como involucrado. Esto no es más que simple encuadre mítico, pues no es seguro que se pueda hablar de delirio de la psicosis alucinatoria de origen confusional como hace Freud apresuradamente, y ver en ella la manifestación de la regresión perceptiva del deseo detenido. Pero que exista un modo que le permita a Freud concebir como posible la subversión del sujeto, muestra ya hasta qué punto él identifica al sujeto con lo que el sistema significante subvierte originariamente.

Dejemos pues este tiempo del inconsciente, y avancemos hacia la cuestión de saber qué es la repetición. Ello va a exigir más de una de estas conversaciones nuestras.

3

Lo que tengo que decirles ahora es tan nuevo —aunque, desde luego, está apuntalado por lo que articulé sobre el significante— que pensé que era preciso formularles de una vez, poniendo todas

mis cartas sobre la mesa, de qué manera entiendo la función de la repetición.

En todo caso, esta función nada tiene que ver con el carácter abierto o cerrado de los circuitos que hace rato llamé *Wiederkehr*.

Freud la articula por primera vez —no he dicho que era la primera vez que la introducía— en el artículo de 1914, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* —justamente el texto sobre el que se ha basado, en análisis, la mayor estupidez—, y va a parar al capítulo cinco de *Jenseits des Lustprinzip*.

Traten de leer ese capítulo cinco, línea por línea, en otro idioma que el francés. Quienes no conozcan el alemán, léanlo en la traducción inglesa. Dicho sea de paso, se divertirán mucho leyéndola. Notarán, por ejemplo, que la traducción de *Trieb* por *instinct* y de *triebhaft* por *instinctual*, mantenida uniformemente —cosa que sitúa a toda la edición en el plano del contrasentido absoluto, ya que nada tienen en común *Trieb* e *instinct*— presenta tantos inconvenientes al traductor que, en este texto, la discordancia se hace irrebasable e imposibilita llevar una frase hasta el final traduciendo *triebhaft* por *instinctual*. Se requiere una nota escrita: *At the beginning of the next paragraph, the word* Trieb. . . *is much more revealing of the urgency than the word instinctual*. El *Trieb* les anda pisando los talones, amigos míos, ésa es toda la diferencia con el instinto, supuestamente. Así es como transmiten la enseñanza psicoanalítica.

Veamos pues cómo se introduce el *Wiederholen. Wiederholen* tiene que ver con *Erinnerung*, la rememoración. Estando el sujeto en su lugar, la rememoración de la biografía es algo que anda, pero sólo hasta cierto límite, lo real. Si quisiese forjar ante ustedes una fórmula espinozista atinente a esto, diría: *cogitatio adaequata semper vitat eamdem rem*. Un pensamiento adecuado en tanto que pensamiento siempre evita, en el nivel en que estamos, —aunque sea para después volverla a encontrar en todo— la misma cosa. Aquí, lo real es lo que siempre vuelve al mismo lugar— al lugar donde el sujeto en tanto que cogita, la *res cogitans*, no se encuentra con él.

Toda la historia del descubrimiento freudiano de la repetición como función se define acotando así la relación entre el pensamiento y lo real. Al comienzo todo anduvo sobre ruedas, porque se trataba con histéricas. ¡Qué convincente era el proceso de la rememoración en las primeras histéricas! Pero lo que había en esa reme-

moración no se podía saber desde el principio: no se sabía que el deseo de la histérica era el deseo del padre, deseo que tiene que ser sostenido en su status. No es sorprendente, entonces, que, para beneficio de quien toma el lugar del padre, rememoraran las cosas hasta la hez.

Aprovecho la ocasión para indicarles que, en los textos de Freud, repetición no es reproducción. Nunca hay oscilación en este punto: *Wiederholen* no es *Reproduzieren*.

Reproducir es lo que se creía poder hacer en la época de las grandes esperanzas de la catarsis. Conseguían una reproducción de la escena primaria como uno consigue ahora obras maestras de la pintura por nueve francos cincuenta. Sólo que Freud nos indica, cuando da los pasos siguientes, y no tarda mucho en darlos, que nada puede ser captado, destruido, quemado sino, como se dice, de manera simbólica, *in effigie, in absentia.*

La repetición aparece primero bajo una forma que no es clara, que no es obvia, como una reproducción, o una presentificación, *en acto*. Por eso he puesto *El acto* con un gran signo de interrogación en la parte de abajo de la pizarra, para indicar que, mientras hablemos de las relaciones de la repetición con lo real, el acto estará siempre en nuestro horizonte.

Es bastante curioso que ni Freud, ni ninguno de sus epígonos, haya intentado nunca rememorar lo que, sin embargo, está al alcance de cualquiera en lo tocante al acto; precisemos humano, si así lo quieren, pues, que nosotros sepamos, sólo es acto el del hombre. ¿Por qué un acto no es un comportamiento? Fijemos la mirada, por ejemplo, en ese acto sin ambigüedades, el acto de abrirse el vientre en ciertas condiciones –no digan *harakiri*, se llama *seppuku*. ¿Por qué hacen una cosa así? Porque creen que fastidia a los demás, porque en la estructura, es un acto que se hace en honor de algo. Esperen. No nos apresuremos antes de saber, y reparemos en que un acto, un acto verdadero, tiene siempre una parte de estructura, porque concierne a un real que no se da allí por descontado.

Wiederholen. Nada ha sido tan enigmático, especialmente a propósito de esa bipartición, tan estructurante de toda la psicología freudiana, entre el principio del placer y el principio de realidad, como ese *Wiederholen*, que está muy cerca, según dicen los etimologistas más mesurados, del *halar* –como se hace en los caminos de

sirga– muy cerca del *halar* del sujeto, que siempre tira de su cosa para meterla por cierto camino del que no puede salir.

Y primero, ¿por qué la repetición apareció en el plano de la llamada neurosis traumática?

Freud, al contrario de todos los neurofisiólogos, patólogos y demás, señaló claramente que si para el sujeto reproducir en sueños el recuerdo del gran bombardeo, por ejemplo, de donde parte su neurosis, representa un problema –lo mismo, en cambio, parece tenerle sin cuidado cuando está despierto. ¿En qué consiste, entonces, la función de la repetición traumática cuando nada, en lo más mínimo, parece justificarla desde el punto de vista del principio del placer? Dominar el acontecimiento doloroso, le dirán a uno –¿pero quién domina, dónde está aquí el amo que hay que dominar? ¿Por qué precipitarse cuando, precisamente, no sabemos dónde situar la instancia que se dedica a esta operación de dominio?

Freud, al final de esta serie de escritos –les mencioné los dos esenciales– indica que sólo podemos concebir lo que ocurre en los sueños de neurosis traumática a nivel del funcionamiento más primario –el funcionamiento en el cual lo que está en juego es la obtención de la ligazón de la energía. Entonces, no presupongamos de antemano que se trata de una simple desviación o de una distribución de función como la que encontramos en un nivel de acercamiento a lo real infinitamente más elaborado. Por el contrario, vemos aquí un punto que el sujeto sólo puede abordar dividiéndose él mismo en cierto número de instancias. Podríamos decir lo que se dice del reino dividido, que allí perece toda concepción de la unidad del psiquismo, del pretendido psiquismo totalizador, sintetizador, que asciende hacia la consciencia.

En fin, en esos primeros tiempos de la experiencia en que la rememoración, poco a poco, se sustituye a sí misma y se aproxima cada vez más a una especie de foco, de centro, en el que todo acontecimiento parecería estar a punto de ser revelado –precisamente en ese momento vemos manifestarse lo que llamaré –también entre comillas, porque es preciso cambiar el sentido de las tres palabras que voy a decir, es preciso cambiarlo completamente para darle todo su alcance– la *resistencia del sujeto*, que se convierte en ese momento en repetición en acto.

Lo que articularé la próxima vez les enseñará cómo podemos

apropiarnos para esto de los admirables capítulos cuatro y cinco de la *Física* de Aristóteles. Aristóteles usa y da vueltas dos términos que son absolutamente resistentes a su teoría, a pesar de ser la más elaborada de las que se hayan hecho de la función de la causa; dos términos que se traducen impropiamente por azar y fortuna. Nos ocuparemos pues de revisar la relación que Aristóteles establece entre el *automaton* –y el punto de elaboración alcanzado por las matemáticas modernas nos permite saber que se trata de la red de significantes– y lo que él designa como la *tyche* que, para nosotros, es el encuentro con lo real.

Faltan las preguntas y respuestas.

5 DE FEBRERO DE 1964

V

TYCHE Y AUTOMATON

El psicoanálisis no es un idealismo.
Lo real como trauma.
Teoría del sueño y del despertar.
La consciencia y la representación.
Dios es inconsciente.
El objeto a *en el* fort-da.

Voy a proseguir hoy con el examen del concepto de repetición, tal como se presentifica en el discurso de Freud y en la experiencia del psicoanálisis.

Quiero hacer hincapié en que el psicoanálisis está mandado a hacer, a primera vista, para llevarnos hacia un idealismo.

Sabe Dios cuánto se le ha reprochado: reduce la experiencia, dicen algunos, cuando ésta nos incita, en verdad, a encontrar en los duros apoyos del conflicto, de la lucha, hasta de la explotación del hombre por el hombre, las razones de nuestras deficiencias; conduce a una ontología de las tendencias, que considera primitivas, internas, ya dadas por la condición del sujeto.

Basta remitirse al trazado de esta experiencia desde sus primeros pasos para ver, al contrario, que no permite para nada conformarse con un aforismo como *la vida es sueño*. El análisis, más que ninguna otra praxis, está orientado hacia lo que, en la experiencia, es el hueso de lo real.

1

¿Dónde encontramos ese real? En efecto, de un encuentro, de

un encuentro esencial se trata en lo descubierto por el psicoanálisis –de una cita siempre reiterada con un real que se escabulle. Por eso he puesto en la pizarra algunas palabras que nos sirven de puntos de referencia para lo que queremos proponer hoy.

En primer lugar, la *tyche*, tomada como les dije la vez pasada del vocabulario de Aristóteles en su investigación de la causa. La hemos traducido por *el encuentro con lo real.* Lo real está más allá del *automaton,* del retorno, del regreso, de la insistencia de los signos, a que nos somete el principio del placer. Lo real es eso que yace siempre tras el *automaton,* y toda la investigación de Freud evidencia que su preocupación es ésa.

Recuerden el desarrollo, tan central para nosotros, de *El hombre de los lobos*, para comprender cuál es la verdadera preocupación de Freud a medida que se le revela la función del fantasma. Se empeña, casi con angustia, en preguntar cuál es el primer encuentro, qué real, podemos afirmar que está tras el fantasma. A través de todo este análisis, vemos que arrastra con él al sujeto tras ese real, y casi lo fuerza, dirigiendo de tal modo la búsqueda que, después de todo, podemos ahora preguntarnos si esa fiebre, esa presencia, ese deseo de Freud no condicionó, en su enfermo, el accidente tardío de su psicosis.

La repetición, entonces, no ha de confundirse con el retorno de los signos, ni tampoco con la reproducción o la modulación por la conducta de una especie de rememoración actuada. La repetición es algo cuya verdadera naturaleza está siempre velada en el análisis, debido a la identificación, en la conceptualización de los analistas, de la repetición y la transferencia. Cuando, precisamente, hay que hacer la distinción en ese punto.

La relación con lo real que se da en la transferencia, la expresa Freud en los términos siguientes: que nada puede ser aprehendido *in effigie, in absentia.* Ahora bien, ¿acaso no se nos presenta la transferencia como efigie y relación con la ausencia? Sólo a partir de la función de lo real en la repetición podremos llegar a discernir esta ambigüedad de la realidad que está en juego en la transferencia.

Lo que se repite, en efecto, es siempre algo que se produce –la expresión dice bastante sobre su relación con la *tyche– como el azar.* Los analistas, por principio, nunca nos dejamos engañar por eso. En todo caso, recalcamos siempre que no hay que caer en la trampa cuando el sujeto nos dice que ese día sucedió algo que le

impidió realizar su voluntad, esto es, venir a la sesión. No hay que tomar a pie juntillas la declaración del sujeto –en la medida, precisamente, en que siempre tratamos con ese tropiezo, con ese traspié, que encontramos a cada instante. Este es por excelencia el modo de aprehensión que entraña el nuevo desciframiento que hemos propuesto de las relaciones del sujeto con lo que constituye su condición.

La función de la *tyche*, de lo real como encuentro –el encuentro en tanto que puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido– se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención– la del trauma.

¿No les parece notable que, en el origen de la experiencia analítica, lo real se haya presentado bajo la forma de lo que tiene de *inasimilable* –bajo la forma del trauma, que determina todo lo que sigue, y le impone un origen al parecer accidental? Estamos aquí en el meollo de lo que puede permitirnos comprender el carácter radical de la noción conflictiva introducida por la oposición del principio del placer al principio de realidad –aquello por lo cual no cabe concebir el principio de realidad como algo que, por su ascendiente, tuviera la última palabra.

En efecto, el trauma es concebido como algo que ha de ser taponado por la homeostasis subjetivante que orienta todo el funcionamiento definido por el principio del placer. Nuestra experiencia nos plantea entonces un problema, y es que, en el seno mismo de los procesos primarios, se conserva la insistencia del trauma en no dejarse olvidar por nosotros. El trauma reaparece en ellos, en efecto, y muchas veces a cara descubierta. ¿Cómo puede el sueño, portador del deseo del sujeto, producir lo que hace surgir repetidamente al trauma –si no su propio rostro, al menos la pantalla que nos indica que todavía está detrás?

Concluyamos que el sistema de la realidad, por más que se desarrolle, deja presa en las redes del principio del placer una parte esencial de lo que, a pesar de todo, es sin ambages real.

Tenemos que sondear eso, esa realidad, por así decir, cuya presencia presumimos exigible para que el motor del desarrollo, tal como lo presenta una Melanie Klein, por ejemplo, no se pueda reducir a lo que hace un rato llamé *la vida es sueño.*

A esta exigencia responden esos puntos radicales de lo real que

llamo encuentros, y que nos hacen concebir la realidad como *unterlegt, untertragen*, que en francés se puede traducir por la palabra misma de *souffrance*, "sufrimiento", con la soberbia ambigüedad que tiene en este idioma.* La realidad está ahí sufriendo, está aguantada, a la espera. Y el *Zwang*, la compulsión, que Freud define por la *Wiederholung*, rige hasta los rodeos del proceso primario.

El proceso primario —que es lo que intenté definir en las últimas lecciones bajo la forma del inconsciente—, una vez más tenemos que captarlo en su experiencia de ruptura, entre percepción y consciencia, en ese lugar intemporal, como dije, que nos obliga a postular lo que Freud llama, en homenaje a Fechner, *die Idee einer anderer Lokalität:* otra localidad, otro espacio, otro escenario, el *entre percepción y consciencia.*

2

El proceso primario lo podemos captar a cada instante.

¿No fui despertado el otro día de un corto sueño con que buscaba descansar, por algo que golpeaba mi puerta ya antes de que me despertara? Porque con esos golpes apurados ya había formado un sueño, un sueño que me manifestaba otra cosa que esos golpes. Y cuando me despierto, esos golpes —esa percepción— si tomo consciencia de ellos, es en la medida en que en torno a ellos reconstituyo toda mi representación. Sé que estoy ahí, a qué hora me dormí, y qué buscaba con ese descanso. Cuando el ruido del golpe llega, no a mi percepción, sino a mi consciencia, es porque mi consciencia se reconstituye en torno a esta representación —sé que estoy bajo el golpe del despertar, que estoy *knocked.*

Pero entonces tengo por fuerza que preguntarme qué soy en ese momento —en ese instante, tan inmediatamente anterior y tan separado, en que empecé a soñar bajo ese golpe que, según parece, es lo que me despierta. Lo soy, que yo sepa, antes de que me despierte, *avant que je ne me reveille* —con ese *ne*, llamado expletivo, ya designado en alguno de mis escritos, que es el modo mismo de

* *Souffrance*, en francés, es a la vez sufrimiento y espera. [T.]

presencia de ese *soy* de antes del despertar. No es expletivo, es más bien la expresión de mi impleancia cada vez que tiene que manifestarse. La lengua, la lengua francesa, lo define bien en el acto de su empleo. Si digo: *Aurez-vous fini avant qu'il ne vienne*, "¿Habrá usted terminado antes de que él venga?", el *ne* indica que a mí me importa que usted haya terminado, quiera Dios que él no venga antes. Mientras que si digo *Passerez-vous avant qu'il vienne?*, "¿Pasará usted antes de que él venga?", sin el *ne*, estoy simplemente diciendo que si es así, cuando él venga usted no estará.

Vean hacia qué los dirijo —hacia la simetría de esa estructura que hace que, aparentemente, después del golpe del despertar, no me pueda sostener sino en una relación con mi representación, la cual, aparentemente, no hace de mí más que consciencia. Reflejo, en cierto modo, involutivo —en mi consciencia, sólo recobro mi representación.

¿Es eso todo? Freud no se cansó de decir que tendría que retomar —nunca lo hizo— la función de la consciencia. Quizá veamos mejor de qué se trata, si captamos qué motiva ahí el surgimiento de la realidad representada —a saber, el fenómeno, la distancia, la hiancia misma, que constituye el despertar.

Para acentuarlo, volvamos a ese sueño —también hecho enteramente en torno al ruido— que les he dado tiempo de encontrar en *La interpretación de los sueños*. Recuerden a ese padre desdichado que ha ido a descansar un poco en el cuarto contiguo al lugar donde reposa su hijo muerto —dejando a un viejo, canoso, nos dice el texto, velar al niño— y que es alcanzado, despertado por algo. ¿Qué es? No sólo la realidad, el golpe, el *knocking*, de un ruido hecho para que vuelva a lo real sino algo que traduce, en su sueño precisamente, la casi identidad de lo que está pasando, la realidad misma de una vela que se ha caído y que está prendiendo fuego al lecho en que reposa su hijo.

Esto es algo que parece poco indicado para confirmar la tesis de Freud en la *Traumdeutung:* que el sueño es la realización de un deseo.

Vemos surgir aquí, casi por primera vez en la *Traumdeutung*, una función del sueño que parece ser secundaria: —en este caso, el sueño sólo satisface la necesidad de seguir durmiendo. ¿Qué quiere entonces decir Freud, al colocar en ese lugar, precisamente, ese

sueño, y al acentuar que es en sí mismo la plena confirmación de su tesis en cuanto al sueño?

Si la función del sueño es permitir que se siga durmiendo, si el sueño, después de todo, puede acercarse tanto a la realidad que lo provoca, ¿no podemos acaso decir que se podría responder a esta realidad sin dejar de dormir? –al fin y al cabo, existen actividades sonámbulas. La pregunta que cabe hacer, y que por lo demás todas las indicaciones anteriores de Freud nos permiten formular aquí, es: –*¿Qué despierta?* ¿No es, acaso, *en* el sueño, otra realidad? Esa realidad que Freud nos describe así: *Das Kind das an seinem Bette steht,* que el niño está al lado de su cama, *ihn am Arme fasst,* lo toma por un brazo, y le murmura con tono de reproche, *und ihm vorwurfsvoll zuraunt: Vater, siehst du denn nicht,* Padre, ¿acaso no ves, *das Ich verbrenne*, que ardo?

Este mensaje tiene, de veras, más realidad que el ruido con el cual el padre identifica asimismo la extraña realidad de lo que está pasando en la habitación de al lado. ¿Acaso no pasa por estas palabras la realidad fallida que causó la muerte del niño? ¿No nos dice el propio Freud que, en esta frase, hay que reconocer lo que perpetúa esas palabras, separadas para siempre, del hijo muerto, que a lo mejor le fueron dichas, supone Freud, debido a la fiebre? Pero, ¿quién sabe? acaso perpetúan el remordimiento, en el padre, de haber dejado junto al lecho de su hijo, para velarlo, a un viejo canoso que tal vez no pueda estar a la altura de su tarea, *die Besorgnis das der greise Wächter seiner Aufgabe nicht gewachsen sein dürfte,* tal vez no esté a la altura de su tarea. En efecto, se quedó dormido.

Esta frase dicha a propósito de la fiebre, ¿no evoca para ustedes eso que, en uno de mis últimos discursos, llamé la causa de la fiebre? La acción, por apremiante que sea según todas las apariencias, de remediar lo que está pasando en la habitación de al lado, ¿acaso no se siente también que, de todos modos, ya es demasiado tarde en lo que respecta a lo que está en juego, a la realidad psíquica que se manifiesta en la frase pronunciada? ¿El sueño que prosigue no es esencialmente, valga la expresión, el homenaje a la realidad fallida? –la realidad que ya sólo puede hacerse repitiéndose indefinidamente, en un despertar indefinidamente nunca alcanzado. ¿Qué encuentro puede haber ahora con ese ser inerte para siempre –aun cuando lo devoran las llamas– a no ser precisamente este encuentro que sucede precisamente en el momento en que las llamas por accidente,

como por azar, vienen a unirse a él? ¿Dónde está, en este sueño, la realidad? –si no es en que se repite algo, en suma más fatal, *con ayuda* de la realidad– de una realidad en la que, quien estaba encargado de velar el cuerpo, sigue durmiendo, aun cuando el padre llega después de haberse despertado.

Así el encuentro, siempre fallido, se dio entre el sueño y el despertar, entre quien sigue durmiendo y cuyo sueño no sabremos, y quien sólo soñó para no despertar.

Si Freud, maravillado, ve en esto la confirmación de la teoría del deseo, es señal de que el sueño no es sólo una fantasía que colma un anhelo.

Y no es que en el sueño se afirme que el hijo aún vive. Sino que el niño muerto que toma a su padre por el brazo, visión atroz, designa un más allá que se hace oír en el sueño. En él, el deseo se presentifica en la pérdida del objeto, ilustrada en su punto más cruel. Solamente en el sueño puede darse este encuentro verdaderamente único. Sólo un rito, un acto siempre repetido, puede conmemorar este encuentro inmemorable pues nadie puede decir qué es la muerte de un niño –salvo el padre en tanto padre– es decir, ningún ser consciente.

Porque la verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto* –pese a fundar el origen de la función del padre en su asesinato, Freud protege al padre–, la verdadera fórmula del ateísmo es *Dios es inconsciente*.

El despertar nos muestra el despuntar de la consciencia del sujeto en la representación de lo sucedido: ¡enojoso accidente de la realidad, ante el cual sólo queda buscar remediarlo! ¿Pero qué era ese accidente? Cuando todos duermen, tanto quien quiso descansar un poco, como quien no pudo mantenerse en vela, y también aquel, de quien sin duda no faltó algún bien intencionado que dijera: *parece estar dormido*, cuando sólo sabemos una cosa, y es que en ese mundo sumido en el sueño, sólo su voz se hizo oír: *Padre, ¿acaso no ves que ardo?* La frase misma es una tea –por sí sola prende fuego a lo que toca, y no vemos lo que quema, porque la llama nos encandila ante el hecho de que el fuego alcanza lo *Unterlegt*, lo *Untertragen*, lo real.

Esto es lo que nos lleva a reconocer en esa frase del sueño arrancada al padre en su sufrimiento, el reverso de lo que será, cuando esté despierto, su consciencia, y a preguntarnos cuál es, en el sueño,

el correlato de la representación. La pregunta resulta aún más llamativa porque, en este caso, vemos el sueño verdaderamente como reverso de la representación –ésa es la imaginería del sueño, y es una ocasión para nosotros de subrayar en él aquello que Freud, cuando habla del inconsciente, designa como lo que lo determina esencialmente –el *Vorstellungsrepräsentanz*. Lo cual no quiere decir, como lo han traducido de manera borrosa, el representante representativo, sino lo que hace las veces, el lugarteniente, de la representación. Veremos su función más adelante.

Espero haber logrado hacerles percibir aquello que, en el encuentro como encuentro siempre fallido, es aquí nodal, y sustenta realmente, en el texto de Freud, lo que a él le parece en ese sueño absolutamente ejemplar.

Ahora tenemos que detectar el lugar de lo real, que va del trauma al fantasma –en tanto que el fantasma nunca es sino la pantalla que disimula algo absolutamente primero, determinante en la función de la repetición–; esto es lo que ahora nos toca precisar. Por lo demás, esto es algo que explica para nosotros la ambigüedad de la función del despertar y, a la vez, de la función de lo real en ese despertar. Lo real puede representarse por el accidente, el ruidito, ese poco-de-realidad que da fe de que no soñamos. Pero, por otro lado, esa realidad no es poca cosa, pues nos despierta la otra realidad escondida tras la falta de lo que hace las veces de representación –el *Trieb*, nos dice Freud.

¡Cuidado!, aún no hemos dicho qué cosa es el *Trieb* –y si, por falta de representación, no está ahí, de qué *Trieb* se trata –tal vez tengamos que considerar que sólo es *Trieb* por venir.

El despertar, ¿cómo no ver que tiene un doble sentido?, ¿que el despertar que nos vuelve a situar en una realidad constituida y representada cumple un servicio doble? Lo real hay que buscarlo más allá del sueño –en lo que el sueño ha recubierto, envuelto, escondido, tras la falta de representación, de la cual sólo hay en él lo que hace sus veces, un lugarteniente. Ese real, más que cualquier otro, gobierna nuestras actividades, y nos lo designa el psicoanálisis.

3

Freud encuentra así la solución del problema que, para el más

agudo de los interrogadores del alma antes de él –Kierkegaard– ya se había centrado en la repetición.

Los invito a que vuelvan a leer el texto que lleva ese título, deslumbrante de ligereza y de juego irónico, verdaderamente mozartiano en su modo donjuanesco de anular los espejismos del amor. Con agudeza, sin réplica posible, acentúa el rasgo siguiente: en su amor, el joven, cuyo retrato a la vez conmovido e irrisorio nos pinta Kierkegaard, sólo se dirige a sí mismo por intermedio de la memoria. De veras, ¿no es esto más profundo que la fórmula de La Rochefoucauld según la cual muy pocos conocerían el amor si no se les hubiera explicado sus modos y sus caminos? Sí, pero ¿quién empezó? ¿Y no empieza todo esencialmente por el engaño del primero a quien se dirigía el encanto del amor –quien hizo pasar este encanto por exaltación del otro, haciéndose prisionero de esta exaltación, de su desaliento– quien, con el otro, creó la demanda más falsa, la de la satisfacción narcisista, así sea la del ideal del yo o la del yo que se toma por el ideal?

Para Kierkegaard, como para Freud, no se trata de repetición alguna que se asiente en lo natural, de ningún retorno de la necesidad. El retorno de la necesidad apunta al consumo puesto al servicio del apetito. La repetición exige lo nuevo; se vuelve hacia lo lúdico que hace de lo nuevo su dimensión; lo mismo dice Freud en el texto del capítulo cuya referencia les di la vez pasada.

Todo lo que, en la repetición, se varía, se modula, no es más que alienación de su sentido. El adulto, incluso el niño más adelantado, exigen en sus actividades, en el juego, lo nuevo. Pero ese deslizamiento esconde el verdadero secreto de lo lúdico, a saber, la diversidad más radical que constituye la repetición en sí misma. Véanla en el niño, en su primer movimiento, en el momento en que se forma como ser humano, manifestándose como exigencia de que el cuento siempre sea el mismo, que su realización contada sea ritualizada, es decir, sea textualmente la misma. Esta exigencia de una consistencia definida de los detalles de su relato, significa que la realización del significante nunca podrá ser lo suficientemente cuidadosa en su memorización como para llegar a designar la primacía de la significancia como tal. Por tanto, desarrollarla variando sus significaciones, es apartarse de ella, en apariencia. Esta variación hace olvidar la meta de la significancia transformando su acto en

juego, y proporcionándole descargas placenteras desde el punto de vista del principio del placer.

Freud, cuando capta la repetición en el juego de su nieto, en el *fort-da* reiterado, puede muy bien destacar que el niño tapona el efecto de la desaparición de su madre haciéndose su agente, pero el fenómeno es secundario. Wallon subraya que lo primero que hace el niño no es vigilar la puerta por la que su madre se ha marchado, con lo cual indicaría que espera verla de nuevo allí; primero fija su atención en el punto desde donde lo ha abandonado, en el punto, junto a él, que la madre ha dejado. La hiancia introducida por la ausencia dibujada, y siempre abierta, queda como causa de un trazado centrífugo donde lo que cae no es el otro en tanto que figura donde se proyecta el sujeto, sino ese carrete unido a él por el hilo que agarra, donde se expresa qué se desprende de él en esta prueba, la automutilación a partir de la cual el orden de la significancia va a cobrar su perspectiva. Pues el juego del carrete es la respuesta del sujeto a lo que la ausencia de la madre vino a crear en el lindero de su dominio, en el borde de su cuna, a saber, un *foso*, a cuyo alrededor sólo tiene que ponerse a jugar al juego del salto.

El carrete no es la madre reducida a una pequeña bola por algún juego digno de jíbaros –es como un trocito del sujeto que se desprende pero sin dejar de ser bien suyo, pues sigue reteniéndolo. Esto da lugar para decir, a imitación de Aristóteles, que el hombre piensa con su objeto. Con su objeto salta el niño los linderos de su dominio transformado en pozo y empieza su cantilena. Si el significante es en verdad la primera marca del sujeto, cómo no reconocer en este caso –por el sólo hecho de que el juego va acompañado por una de las primeras oposiciones en ser pronunciadas– que en el objeto al que esta oposición se aplica en acto, en el carrete, en él hemos de designar al sujeto. A este objeto daremos posteriormente su nombre de álgebra lacaniana: el *a* minúscula.

El conjunto de la actividad simboliza la repetición, pero de ningún modo la de una necesidad que clama porque la madre vuelva, lo cual se manifestaría simplemente mediante el grito. Es la repetición de la partida de la madre como causa de una *Spaltung* en el sujeto –superada por el juego alternativo, *fort-da*, que es un *aquí o allá*, y que sólo busca, en su alternancia, ser *fort* de un *da*, y *da* de un *fort*. Busca aquello que, esencialmente, no está, en tanto que representado –porque el propio juego es el *Repräsantanz* de

la *Vorstellung*. ¿Qué pasará con la *Vorstellung* cuando, de nuevo, llegue a faltar ese *Repräsantanz* de la madre –en su dibujo marcado por las pinceladas y las aguadas del deseo?

Yo también he visto, con mis propios ojos, abiertos por la adivinación materna, al niño, traumatizado de que me fuera a pesar del llamado que precozmente había esbozado con la voz, y que luego volvió a repetir durante meses enteros; yo lo vi, aun mucho tiempo después, cuando lo tomaba en brazos, apoyar su cabeza en mi hombro para hundirse en el sueño, que era lo único que podía volverle a dar acceso al significante viviente que yo era desde la fecha del trauma.

Verán cómo este esbozo que hoy he hecho de la función de la *tyche* será esencial para volver a establecer de manera correcta cuál es el deber del analista en la interpretación de la transferencia.

Hoy basta recalcar que no en vano el análisis postula una modulación más radical de esa relación del hombre con el mundo que durante mucho tiempo se confundió con el conocimiento.

Si el conocimiento, en los escritos teóricos, está referido tan a menudo a algo análogo a la relación entre la ontogénesis y la filogénesis, ello se debe a una confusión, y la próxima vez vamos a mostrar que toda la originalidad del análisis radica en no centrar la ontogénesis psicológica en los pretendidos *estadios*, los cuales, literalmente, no tienen ningún fundamento discernible en el desarrollo observable en términos biológicos. El accidente, el tropiezo de la *tyche* anima el desarrollo entero, y ello porque la *tyche* nos lleva al mismo punto en el cual la filosofía presocrática buscaba motivar el mundo.

Esta necesitaba que hubiera un *clinamen* en alguna parte. Cuando Demócrito intenta designarlo –afirmándose así como adversario de una pura función de negatividad para introducir en ella el pensamiento –nos dice: *lo esencial no es el μηδέν*, y agrega –mostrando así que ya en la etapa arcaica de la filosofía, como la llamaba una de nuestras discípulas, se utilizaba la manipulación de las palabras igual que en la época de Heidegger– *no es un μηδέν, es un δεν*, palabra que, en griego, es una palabra fabricada. No dijo ἕν, y no mencionemos el ὄν. ¿Qué dijo? Dijo –respondiendo a la pregunta que nos formulamos hoy, la del idealismo– *¿Nada, quizás? no –quizás nada, pero no nada.*

RESPUESTAS

F. DOLTO: *No veo cómo, para describir la formación de la inteligencia antes de los tres o cuatro años, se puede prescindir de los estadios. Pienso que para los fantasmas de defensa y de velo de la castración junto con las amenazas de mutilación, es preciso referirse a los estadios.*

La descripción de los estadios, *formadores de la libido*, no debe ser referida a una pseudo-maduración natural, siempre opaca. Los estadios se organizan en torno de la angustia de castración. El hecho de la copulación en la introducción de la sexualidad es traumatizante –¡tamaño tropiezo!– y tiene una función organizadora para el desarrollo.

La angustia de castración es como un hilo que perfora todas las etapas del desarrollo. Orienta las relaciones que son anteriores a su aparición propiamente dicha: destete, disciplina anal, etc. Cristaliza cada uno de estos momentos en una dialéctica que tiene como centro un mal encuentro. Los estadios son consistentes precisamente en función de su posible registro en términos de malos encuentros.

El mal encuentro central está a nivel de lo sexual. Lo cual no quiere decir que los estadios tomen un tinte sexual que se difunde a partir de la angustia de castración. Al contrario, se habla de trauma y de escena primaria porque esta empatía no se produce.

12 DE FEBRERO DE 1964

DE LA MIRADA COMO OBJETO a *MINUSCULA*

VI

LA ESQUIZIA DEL OJO Y DE LA MIRADA

Esquizia del sujeto.
Facticidad del trauma.
Maurice Merleau-Ponty.
La tradición filosófica.
El mimetismo.
El omnivoyeur.
En el sueño, eso muestra.

Continúo.

Les recordé la *Wiederholung* –y ya les dije lo suficiente como para que subrayen en la referencia etimológica que les di, *halar*, la connotación cansosa que entraña.

Halar, tirar de. ¿Tirar de qué? Tal vez, jugando con la ambigüedad de la palabra en francés, *tirer au sort*, "echar la suerte". Ese *Zwang* nos dirigiría entonces hacia la carta obligada –si hay una sola carta en el juego, no puedo sacar otra.

El carácter de conjunto, en el sentido matemático del término, que presenta el manojo de significantes, y que lo opone, por ejemplo, a lo indefinido del número entero, nos permite concebir un esquema en el cual se aplica de inmediato la función de la carta obligada. Si el sujeto es el sujeto del significante –determinado por él– podemos imaginar la red sincrónica de tal manera que produzca en la diacronía efectos preferenciales. Entiendan que no se trata en este caso de efectos estadísticos imprevisibles, sino que la estructura misma de la red implica los retornos. Es la figura que toma para nosotros, a través de la elucidación de lo que llamamos las estrategias, el *automaton* de Aristóteles. Por eso mismo, traducimos por

automatismo el *Zwang* de la *Wiederholungzwang*, compulsión a la repetición.

1

Más adelante les procuraré los hechos que sugieren que, en ciertos momentos del monólogo infantil, imprudentemente calificado de egocéntrico, se observan juegos propiamente sintácticos. Estos juegos pertenecen al campo que llamamos preconsciente, pero forman, por decir así, el lecho de la reserva inconsciente –que ha de entenderse en el sentido de reserva de indios, dentro de la red social.

La sintaxis, desde luego, es preconsciente. Pero su sintaxis tiene que ver con la reserva inconsciente que escapa al sujeto. Cuando el sujeto cuenta su historia, actúa, latente, lo que rige a esa sintaxis y la hace cada vez más ceñida. ¿Ceñida con respecto a qué? A lo que Freud, desde el principio de su descripción de la resistencia psíquica, llama un núcleo.

Decir que ese núcleo se refiere a algo traumático no es más que una aproximación. Hay que distinguir la resistencia del sujeto de esta primera resistencia del discurso, cuando éste procede al ceñimiento en torno al núcleo. Porque la expresión "resistencia del sujeto" implica en demasía un yo supuesto, y nada más asegura –cuando nos acercamos al núcleo– que éste sea algo que aún justifique la calificación del yo.

El núcleo ha de ser designado como real –real en tanto la identidad de percepción es su regla. A la postre, se basa, como Freud lo señala, en una especie de muestra, que nos asegura que estamos en la percepción por la sensación de realidad que la autentifica. ¿Qué quiere decir esto? –pues que del lado del sujeto eso se llama el despertar.

La vez pasada abordé lo que entraña la repetición con el sueño del capítulo siete de *La interpretación de los sueños*, porque la elección de ese sueño –tan sellado, tan cerrado, doble y triplemente cerrado, ya que no es analizado –es muy significativa por tratarse de lo que mueve, en última instancia, al proceso del sueño. La realidad que determina el despertar, ¿es en verdad el ruido ligero contra el cual se mantiene el imperio del sueño y del deseo? ¿No será más

bien otra cosa? ¿No será lo que se expresa en el fondo de la angustia de ese sueño? –a saber, lo más íntimo de la relación del padre con el hijo, y que surge no tanto de esa muerte sino de lo que ella es, allende en su sentido de destino.

Entre eso que sucede como por azar, cuando todos duermen –la vela que cae y la mortaja en llamas, el acontecimiento sin sentido, el accidente, la mala suerte– y lo conmovedor, aunque velado, del *"Padre, ¿acaso no ves que ardo?"*, existe la misma relación que la que se nos presenta en una repetición. Esto toma figuras para nosotros en la apelación de neurosis de destino o neurosis de fracaso. No falla la adaptación, sino *tyche*, el encuentro.

Lo formulado por Aristóteles –que la *tyche* se define por sólo poder provenir de un ser capaz de elección, *proairesis*, que la *tyche*, buena o mala fortuna, no puede provenir de un objeto inanimado, de un niño, de un animal– se ve aquí controvertido. El accidente de este sueño ejemplar nos lo muestra. Ciertamente, Aristóteles marca en este punto el mismo límite que lo detiene al borde de las formas extravagantes de conducta sexual, que sólo puede calificar de *teriotes*, monstruosidades.

El aspecto cerrado de la relación entre el accidente, que se repite, y el sentido velado, que es la verdadera realidad y nos lleva hacia la pulsión, nos proporciona justamente la certeza de que la desmitificación de ese artificio del tratamiento que se llama la transferencia no consiste en reducirla a la llamada actualidad de la situación. La dirección señalada por esta reducción a la actualidad de la sesión, o de la serie de sesiones, no tiene siquiera un valor propedéutico. El concepto exacto de la repetición ha de obtenerse en otra dirección que no podemos confundir con el conjunto de los efectos de transferencia. Cuando abordemos la función de la transferencia, nuestro problema será el de saber cómo la transferencia puede llevarnos al meollo de la repetición.

Por eso mismo es necesario fundamentar primero la repetición en la propia esquizia que se produce en el sujeto respecto del encuentro. Esta esquizia constituye la dimensión característica del descubrimiento y de la experiencia analítica, que nos hace aprehender lo real, en su incidencia dialéctica, como algo que llega siempre en mal momento. Precisamente por ello, lo real en el sujeto resulta ser lo más cómplice de la pulsión –a la cual llegaremos en último

término, porque sólo el recorrido de este camino nos permitirá concebir de qué se trata.

A fin de cuentas, ¿por qué es tan traumática la escena primaria? ¿Por qué se presenta siempre demasiado pronto o demasiado tarde? ¿Por qué el sujeto encuentra en ella o demasiado placer –así, al menos, concebimos primero la causalidad traumatizante del obsesivo– o demasiado poco, como en la histérica? ¿Por qué no despierta en seguida al sujeto, si es cierto que es tan profundamente libidinal? ¿Por qué el hecho es en este caso *dystychia*? ¿Por qué la pretendida maduración de los pseudo-instintos está transfija, traspasada, urdida de *tíquico,* diría –a partir de la palabra *tyche*?

Por el momento, nuestro horizonte es lo facticio que aparece en la relación fundamental con la sexualidad. En la experiencia analítica es preciso partir de lo siguiente: si la escena primaria es traumática, la empatía sexual no sostiene las modulaciones de lo analizable, las sostiene un hecho facticio. Un hecho facticio, como el que aparece en la escena tan ferozmente acosada en la experiencia de *El hombre de los lobos*: la extrañeza de la desaparición y reaparición del pene.

La vez pasada quise señalar dónde está la esquizia del sujeto. Esta esquizia persiste después del despertar. Persiste entre el regreso a lo real, la representación del mundo que ha logrado por fin volver a ponerse de pie, los brazos alzados, *qué desgracia, qué pasó, qué horror, qué necedad, qué idiota ése, que se quedó dormido,* y la conciencia que se vuelve a tramar, que sabe que vive todo eso como una pesadilla pero que, sin embargo, se recupera a sí misma, *yo soy quien vivo todo eso, no necesito pellizcarme para saber que no sueño.* Pero sucede que aquí esa esquizia sólo representa la esquizia más profunda, que es preciso situar entre lo que refiere al sujeto en la maquinaria del sueño, la imagen del hijo que se acerca, con una mirada llena de reproche y, por otra parte, aquello que lo causa y en lo cual cae: invocación, voz del niño, solicitación de la mirada –*Padre, ¿acaso no ves. . .?*

2

Aquí –libre de proseguir, en el camino por donde los llevo, la vía que mejor me parezca– paso mi ganchillo a través de la labor y

salto del lado donde se plantea la pregunta que se ofrece como encrucijada, entre nosotros y todos los que intentan pensar el camino del sujeto.

Este camino, en tanto es búsqueda de la verdad, ¿habrá que desbrozarlo con nuestro estilo de aventura, con su trauma reflejo de facticidad? ¿O localizarlo donde siempre lo ha hecho la tradición, a nivel de la dialéctica entre lo verdadero y la apariencia, tomada a partir de la percepción en lo que tiene de fundamentalmente ideica, estética, digamos, y acentuada mediante un centramiento visual?

No es mero azar –que podamos referir al orden de lo meramente tíquico– el que su publicación ponga al alcance de ustedes esta semana el libro póstumo de nuestro amigo Maurice Merleau-Ponty sobre *Lo visible y lo invisible.*

En esto se expresa, encarnado, lo que hacía la alternancia de nuestro diálogo, y no tengo que remontarme mucho para evocar el Congreso de Bonneval, donde su intervención dejó sentado cuál era su camino, interrumpido en un punto de la obra que no la deja inacabada, cosa que se percibe en el trabajo abnegado que debemos a Claude Lefort, al que quiero rendir homenaje por la suerte de perfección a la que, en una transcripción larga y difícil, creo que ha llegado.

Lo visible y lo invisible puede señalar para nosotros el punto de llegada de la tradición filosófica –esa tradición que empieza en Platón con la promoción de la idea, de la que podemos decir que, de un punto de partida tomado en el mundo estético, se determina por dar al ser un fin, el bien supremo, alcanzando así una belleza que es también su límite. Y no en balde Maurice Merleau-Ponty reconoce en el ojo su rector.

En esta obra a la vez terminal e inauguradora, descubrirán un regreso y un paso hacia adelante en la vía de lo que primero había formulado en *Fenomenología de la percepción.* Evoca en efecto la función reguladora de la forma, invocada en contra de lo que, a medida que progresaba el pensamiento filosófico, se había llevado hasta ese extremo vertiginoso que se manifiesta en el término idealismo –¿cómo lograr reunir alguna vez ese doble en que se convertía entonces la representación con lo que se supone que ella recubre? La *Fenomenología* nos remitía por tanto a la regulación de la forma, que preside no sólo el ojo del sujeto, sino toda su

espera, su movimiento, su aprehensión, su emoción muscular y aun visceral –en suma, su presencia constitutiva, señalada en su así llamada intencionalidad total.

Maurice Merleau-Ponty da ahora el paso siguiente forzando los límites de esta misma fenomenología. Verán que las vías por donde los hará pasar no pertenecen solamente al orden de la fenomenología de lo visual, pues llevan al encuentro –éste es el punto esencial– de la dependencia de lo visible respecto de aquello que nos pone ante el ojo del vidente. Y aun es demasiado decir, pues ese ojo no es sino la metáfora de algo que más bien llamaría *el brote* del vidente –algo anterior a su ojo. El asunto está en deslindar, por las vías del camino que él nos indica, la preexistencia de una mirada –sólo veo desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes.

Este *ver* al que estoy sometido de manera originaria, nos lleva sin duda a la ambición de esta obra, a un vuelco ontológico que ha de asentarse en una institución más primitiva de la forma.

Esto me brinda la ocasión de responder a alguien que, por supuesto, tengo mi ontología –¿por qué no?– como cualquiera la tiene, ingenua o elaborada. Pero, ciertamente, lo que intento esbozar en mi discurso –el cual, si bien reinterpreta a Freud, está de todos modos esencialmente centrado en la particularidad de la experiencia que él traza– no pretende para nada abarcar todo el campo de la experiencia. Incluso este intersticio que la aprehensión del inconsciente nos abre sólo nos interesa en la medida en que la consigna freudiana nos lo designa como aquello de lo cual el sujeto debe tomar posesión. Sólo añadiré que el mantenimiento de ese aspecto del freudismo, que se suele calificar de naturalismo, parece indispensable porque es uno de los pocos intentos, si no el único, de dar cuerpo a la realidad psíquica sin substantificarla.

En el campo que nos brinda Maurice Merleau-Ponty, más o menos polarizado, por cierto, por los hilos de nuestra experiencia, el campo escópico, el status ontológico se presenta por sus incidencias más facticias, e incluso más caducas. Pero nosotros no tendremos que pasar entre lo visible y lo invisible. La esquizia que nos interesa no es la distancia que se debe al hecho de que existan formas impuestas por el mundo hacia las cuales nos dirige la intencionalidad de la experiencia fenomenológica, por lo cual encontramos límites en la experiencia de lo visible. La mirada sólo se nos

presenta bajo la forma de una extraña contingencia, simbólica de aquello que encontramos en el horizonte y como tope de nuestra experiencia, a saber, la falta constitutiva de la angustia de castración.

El ojo y la mirada, ésa es para nosotros la esquizia en la cual se manifiesta la pulsión a nivel del campo escópico.

3

En nuestra relación con las cosas, tal como la constituye la vía de la visión y la ordena en las figuras de la representación, algo se desliza, pasa, se transmite, de peldaño en peldaño, para ser siempre en algún grado eludido –eso se llama la mirada.

Para hacérselos percibir, hay más de un camino. ¿Lo ilustraré, en su extremo, mediante uno de los enigmas que nos presenta la referencia a la naturaleza? Se trata nada menos que del fenómeno llamado mimetismo.

Al respecto se han dicho muchas cosas, y sobre todo muchas cosas absurdas –por ejemplo, que los fenómenos de mimetismo se explican por una finalidad de adaptación. No soy de esa opinión. Los remito, entre otras, a una pequeña obra que muchos conocen sin duda, la de Caillois, titulada *Medusa y compañía*, donde la referencia adaptativa es criticada de manera particularmente perspicaz. Por una parte, para ser eficaz, la mutación que determina el mimetismo, en el insecto por ejemplo, sólo puede hacerse de una vez y desde el principio. Por otra, sus pretendidos efectos selectivos quedan anulados cuando se comprueba que en el estómago de los pájaros predadores se encuentran tantos insectos supuestamente protegidos por algún mimetismo como insectos que no lo están.

Pero además, el problema no es éste. El problema más radical del mimetismo consiste en saber si ha de atribuirse a alguna potencia formadora del propio organismo, que muestra sus manifestaciones. Para que esto sea legítimo tendríamos que poder concebir por qué circuitos esa fuerza puede encontrarse en posición de dominar, no sólo la forma del cuerpo mimetizado, sino su relación con el medio ambiente, ya sea distinguiéndose o confundiéndose con él. Y, en resumidas cuentas, como lo recuerda Caillois con mucha pertinencia, tratándose de estas manifestaciones miméticas, en especial

la que nos puede evocar la función de los ojos, a saber, los ocelos, el asunto está en comprender si impresionan —es un hecho que tienen este efecto sobre el predador o la presunta víctima que los mira— si impresionan por su parecido con los ojos o si, al contrario, los ojos sólo son fascinantes por su relación con la forma de los ocelos. En otras palabras, ¿no debemos distinguir a este respecto la función del ojo y la de la mirada?

Este ejemplo distintivo, escogido como tal —por ser local, facticio, excepcional— sólo es para nosotros una pequeña manifestación de una función que hay que aislar: la función, démosle su nombre, de la *mancha*. Este ejemplo es valioso porque marca la preexistencia de un dado-a-ver respecto de lo visto.

No hay ninguna necesidad de suponer la existencia de algún vidente universal. Si la función de la mancha es reconocida en su autonomía e identificada con la de la mirada, podemos buscar su rastro, su hilo, su huella, en todos los peldaños de la constitución del mundo en el campo escópico. Entonces nos daremos cuenta de que la función de la mancha y de la mirada lo rige secretamente y, a la vez, escapa siempre a la captación de esta forma de la visión que se satisface consigo misma imaginándose como conciencia.

Aquello que le permite a la conciencia volverse hacia sí misma —aprehenderse, como *La Joven Parca* de Valéry, como *viéndose ver*— representa un escamoteo. Allí se evita la función de la mirada.

Esto lo podemos discernir, con la topología que hicimos la vez pasada, a partir de lo que aparece de la posición del sujeto cuando accede a las formas imaginarias que le son dadas por el sueño, como opuestas a las de la vigilia.

Asimismo, en ese orden particularmente satisfactorio para el sujeto que la experiencia analítica connotó con el término narcisismo —en el cual he buscado reintroducir la estructura esencial que reside en su referencia a la imagen especular—, en la satisfacción, la complacencia incluso, que emana de él, donde el sujeto encuentra el punto de apoyo para un desconocimiento tan intrínseco —acaso no llega su imperio hasta esa referencia de la tradición filosófica que es la plenitud encontrada por el sujeto en el modo de la contemplación—, ¿no podemos discernir, ahí también, lo que está eludido, a saber, la función de la mirada? Entiendo, y Maurice Merleau-Ponty lo puntualiza, que somos seres mirados, en el espectáculo del mundo. Lo que nos hace conciencia nos instituye al mis-

mo tiempo como *speculum mundi*. ¿No encuentra uno satisfacción en estar bajo esa mirada, de la que hablaba hace rato siguiendo a Maurice Merleau-Ponty, esa mirada que nos cerca, y nos convierte primero en seres mirados, pero sin que nos lo muestren?

El espectáculo del mundo, en este sentido, nos aparece como *omnivoyeur*. Efectivamente, éste es el fantasma que encontramos, en la perspectiva platónica, de un ser absoluto al que se le transfiere la cualidad de omnividente. En el propio nivel de la experiencia fenómenica de la contemplación, este lado *omnivoyeur* asoma en la satisfacción de una mujer al saberse mirada, con tal de que no se lo muestren.

El mundo es *omnivoyeur*, pero no es exhibicionista —no provoca nuestra mirada. Cuando empieza a provocarla, entonces también empieza la sensación de extrañeza.

¿Qué quiere decir esto? —sino que en el estado llamado de vigilia está elidida la mirada y se elide, no sólo que eso mira, sino también que *eso muestra*. En el campo del sueño, en cambio, a las imágenes las caracteriza el hecho de que *eso muestra*.

Eso muestra —pero, una vez más, se demuestra alguna forma de deslizamiento del sujeto. Remítanse a un texto de sueño cualquiera — no sólo el que utilicé la vez pasada, con el cual, después de todo, lo que voy a decir puede seguir siendo enigmático, sino a todo sueño— vuelvan a colocarlo en sus coordenadas y verán que el *eso muestra* está antes. Está antes hasta tal punto, con las características en las cuales se coordina —a saber, la ausencia de horizonte, el cierre, de lo que se contempla durante la vigilia y, además, el carácter de emergencia, de contraste, de mancha, de sus imágenes, la intensificación de sus colores —que nuestra posición en el sueño, a fin de cuentas, es fundamentalmente la del que no ve. El sujeto no ve adónde eso va a parar, se deja llevar, puede incluso, en ocasiones, distanciarse, decirse que es un sueño, pero en ningún caso puede captarse en el sueño de la misma manera que en el *cogito* cartesiano se capta como pensamiento. Puede decirse —*no es más que un sueño*. Pero no se capta como el que se dice —*A pesar de todo, soy conciencia de este sueño*.

En un sueño, es una mariposa. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que ve a la mariposa en su realidad de mirada. ¿Qué son tantas figuras, tantos dibujos, tantos colores? —no son más que ese *dar a ver* gratuito, donde se marca para nosotros la primitividad de la

esencia de la mirada. Es, finalmente, una mariposa no muy diferente de la que espanta al Hombre de los Lobos –y Maurice Merleau-Ponty sabe bien su importancia, pues remite a ella en una nota no integrada a su texto. Cuando Chuang-tzú está despierto, puede preguntarse si no es la mariposa la que sueña que ella es Chuang-tzú. Tiene razón, por cierto, doblemente, primero porque eso prueba que no está loco, que no se cree de ningún modo idéntico a Chuang-tzú –y en segundo lugar, porque no sabe cuán cierto es lo que está diciendo. Efectivamente, cuando era la mariposa discernía cierta raíz de su identidad, es decir que era y es, en su esencia, esa mariposa que se pinta con sus propios colores– y por eso, por esa raíz última, es Chuang-tzú.

Lo prueba que, cuando es la mariposa, no se le ocurre preguntarse si, cuando es Chuang-tzú despierto, no es la mariposa que está soñando que es. Sucede que cuando sueña que es la mariposa, luego tendrá sin duda que dar fe de que se representaba como mariposa, pero eso no significa que esté cautivado por la mariposa –es mariposa capturada, pero captura de nada, pues, en el sueño, él no es mariposa para nadie. Sólo cuando está despierto es Chuang-tzú para los demás, y está preso en sus redes de cazar mariposas.

Por eso la mariposa –si el sujeto no es Chuang-tzú sino el Hombre de los Lobos– puede inspirarle el terror fóbico de reconocer que el aleteo no está muy lejos de la pulsación de la causación, de la rayadura primitiva que marca su ser alcanzado por primera vez por la red del deseo.

La próxima vez mi propósito es hacer una introducción a lo esencial de la satisfacción escópica. La mirada puede contener en sí misma el objeto *a* del álgebra lacaniana donde el sujeto viene a caer: el que en este caso, por razones de estructura, la caída del sujeto siempre pase desapercibida, por reducirse a cero, especifica el campo escópico, y engendra la satisfacción que le es propia. En la medida en que la mirada, en tanto objeto *a*, puede llegar a simbolizar la falta central expresada en el fenómeno de la castración, y en que, por su índole propia, es un objeto *a* reducido a una función puntiforme, evanescente, deja al sujeto en la ignorancia de lo que está más allá de la apariencia –esa ignorancia tan característica de todo el progreso del pensamiento en esa vía constituida por la investigación filosófica.

RESPUESTAS

X. AUDOUARD: *¿En qué medida, en el análisis, debemos hacerle saber al sujeto que lo miramos, es decir, que estamos situados como el que mira en el sujeto el proceso de mirarse?*

Voy a considerar el asunto desde más atrás diciéndoles que mi discurso apunta aquí a dos miras: una concierne a los analistas, la otra, a los que están aquí para saber si el psicoanálisis es una ciencia.

El psicoanálisis no es ni una *Weltanschauung*, ni una filosofía que pretende dar la clave del universo. Está regido por un punto de mira particular, históricamente definido por la elaboración de la noción de sujeto. Postula esta noción de manera nueva, regresando al sujeto a su dependencia significante.

Ir de la percepción a la ciencia es una perspectiva que parece obvia, en la medida en que el sujeto no ha tenido otra manera de experimentar la captación del ser. Es el mismo camino que toma Aristóteles, siguiendo a los presocráticos. Pero la experiencia analítica impone una rectificación porque este camino evita el abismo de la castración. Véase, por ejemplo, que la *tyche* sólo entra en la teogonía y la génesis bajo un aspecto puntiforme.

Aquí intento discernir cómo se presenta la *tyche* en la toma visional. Mostraré que el punto *tíquico*, en la función escópica, se encuentra a nivel de lo que llamo la mancha. Es decir que el plano de la reciprocidad de la mirada y de lo mirado, más que cualquier otro, propicia para el sujeto la coartada. No sería conveniente, por tanto, que nuestras intervenciones en la sesión lo hicieran establecerse en ese plano. Al contrario, habría que truncarlo de ese punto de mirada última, que es ilusorio.

El obstáculo que usted apunta permite muy bien ilustrar el hecho de que mantenemos una gran prudencia. No le decimos a cada rato al paciente *–¡Ay, ay, ay! ¡qué mala cara tiene usted!*, o *–El primer botón de su chaleco está desabrochado.* Después de todo, por algo no se hace el análisis cara a cara. La esquizia entre mirada y visión nos permitirá, ya lo verán, agregar la pulsión escópica a la lista de las pulsiones. Cuando uno sabe leerlo, se da cuenta de que ya Freud la coloca en primer plano en *Las pulsiones y sus destinos* y muestra que no es homóloga a las demás. En efecto, es la que elude de manera más completa el término de la castración.

19 DE FEBRERO DE 1964

VII

LA ANAMORFOSIS

Del fundamento de la conciencia.
Privilegio de la mirada como objeto a.
Optica de los ciegos.
El falo en el cuadro.

Vainement ton image arrive à ma rencontre
Et ne m'entre où je suis qui seulement la montre
Toi te tournant vers moi tu ne saurais trouver
Au mur de mon regard que ton ombre rêvée

Je suis ce malheureux comparable aux miroirs
Qui peuvent réfléchir mais ne peuvent pas voir
Comme eux mon œil est vide et comme eux habité
*De l'absence de toi qui fait sa cécité**

Recordarán tal vez que empecé una de mis últimas charlas con estos versos que, en *El loco por Elsa* de Aragon, se titulan *Contre-chant*. No sabía entonces que daría tanto desarrollo a la mirada. Me indujo a ello la manera de presentarles el concepto de repetición en Freud.

* En vano llega tu imagen a mi encuentro / y no me entra donde estoy quien sólo la muestra / Tú volviéndote hacia mí sólo encuentras / En la pared de mi mirada tu sombra soñada / Soy ese desdichado comparable a los espejos / Que pueden reflejar pero no pueden ver / Como ellos mi ojo está vacío y como ellos habitado / Por esa ausencia tuya que lo deja cegado.

Es innegable que esta digresión sobre la función escópica se sitúa en el ámbito de la explicación de la repetición y es inducida por la obra de Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, que acaba de aparecer. Entonces, si hay encuentro me parece un encuentro afortunado, destinado a puntualizar lo que intentaré seguir examinando hoy –de qué manera, en la perspectiva del inconsciente, podemos situar la conciencia.

Se sabe que cierta sombra, o incluso, para emplear un término que utilizaremos, cierta reserva, en el sentido en que se habla de reserva en una tela expuesta al tinte, marca el hecho de la conciencia en el propio discurso de Freud.

Pero, antes de volver a tomar las cosas donde las dejamos la vez pasada, debo primero precisar algo a propósito de un término que, según me he enterado, fue oído mal, la última vez, por los oídos que me escuchan. No sé qué perplejidad ha cundido en esos oídos en lo tocante a una palabra, con todo muy simple, que usé, no sin comentarla –lo *tíquico*. Para algunos sonó como un estornudo. Precisé sin embargo que se trataba del adjetivo de *tyche*, como psíquico es el adjetivo que corresponde a *psyche*. Utilicé esta analogía, a propósito del núcleo de la experiencia de la repetición, con toda intención, pues el hecho de lo tíquico es central para toda concepción del desarrollo psíquico tal como lo ha aclarado el análisis. En torno al ojo, a la *eutychia*, o a la *dystychia*, encuentro afortunado, encuentro desafortunado, se ordenará también hoy mi discurso.

1

Je me voyais me voir, "me veía verme", dice en algún lugar la Joven Parca. Ciertamente, este enunciado tiene un sentido pleno y a la vez complejo cuando se trata del tema que desarrolla *La Joven Parca*, el de la feminidad –pero todavía no hemos llegado a tanto. Todavía estamos con el filósofo, que capta uno de los correlatos esenciales de la conciencia en su relación con la representación, designado como *me veo verme*. ¿Qué tiene de obvio esta fórmula? ¿Por qué, a la postre, sigue siendo correlativa de ese modo fundamental que hemos señalado en el *cogito* cartesiano en el cual el sujeto se capta como pensamiento?

Esta captación del pensamiento por sí mismo aísla un tipo de duda, llamada duda metódica, que incide sobre todo lo que puede dar apoyo al pensamiento en la representación. ¿Cómo es posible entonces que el *me veo verme* siga siendo su envoltorio y su fondo, y fundamente su certeza, quizá más de lo que se piensa? Porque *me caliento al calentarme* es una referencia al cuerpo como cuerpo: esa sensación de calor que, a partir de un punto cualquiera en mí, se difunde y me localiza como cuerpo, es una sensación que me invade. En el *me veo verme*, en cambio, no es palpable que yo sea, de manera análoga, invadido por la visión.

Aún más, los fenomenólogos han podido articular con precisión, y de la manera más desconcertante, que está clarísimo que veo *afuera*, que la percepción no está en mí, que está en los objetos que capta. Y sin embargo, capto el mundo en una percepción que parece pertenecer a la inmanencia del *me veo verme*. El privilegio del sujeto parece establecerse con esta relación reflexiva bipolar, por la cual, en la medida en que yo percibo, mis representaciones me pertenecen.

Por eso, el mundo está signado por una presunción de idealización, por la sospecha de que sólo me entrega mis representaciones. La seriedad práctica de esta presunción es de poca monta, pero, en cambio, coloca al filósofo, al idealista, en una posición incómoda, tanto ante sí mismo como ante quienes lo escuchan. ¿Cómo negar que del mundo nada me aparece sino en mis representaciones? Tal es la postura irreductible del obispo Berkeley –sobre cuya posición subjetiva habría mucho que decir– respecto de algo que sin duda no advirtieron, ese *me pertenecen* de las representaciones, que evoca la propiedad. A la postre, el proceso de esta meditación, de esta reflexión que refleja, termina por reducir al sujeto que aprehende la meditación cartesiana a un poder de anonadamiento.

El modo de mi presencia en el mundo, es el sujeto que, de tanto reducirse a la certeza única de ser sujeto, se convierte en anonadamiento activo. La meditación filosófica posterior, efectivamente, vuelca al sujeto hacia la acción histórica transformadora y, en torno a este punto, ordena los modos configurados de la autoconciencia activa a través de sus metamorfosis en la historia. A su vez, la meditación sobre el ser que culmina en el pensamiento de Heidegger, devuelve al propio ser ese poder de anonadamiento –o al menos formula la pregunta de cómo puede remitir a él.

A este punto, precisamente, nos conduce también Maurice Merleau-Ponty. Pero, si siguen su texto, verán que es justo el punto en que decide una retirada, para proponernos el regreso a las fuentes de la intuición en lo tocante a lo visible y lo invisible, el retorno a lo que está antes de toda reflexión, tética o no tética, con el fin de discernir el surgimiento de la visión misma. Para él, el asunto es restaurar –pues dice que sólo puede tratarse de una reconstrucción o de una restauración, no de un camino recorrido en sentido contrario–, es reconstituir la vía por la que pudo surgir, no del cuerpo, sino de algo que él llama la carne del mundo, el punto original de la visión. De modo que, en esa obra inacabada, parece que vemos esbozarse algo así como la búsqueda de una sustancia innominada de la cual yo mismo, el vidente, me extraigo. De las redes, o los rayos, si prefieren, de una iridiscencia de la que primero formo parte, surjo como ojo, emergiendo, en cierto modo, de lo que podría llamar la función de la *voyure*, de la "visura".

De allí emana un olor salvaje y se divisa en el horizonte la caza de Artemisa –pincelada que parece asociada al momento de desfallecimiento trágico en que perdimos al que está hablando.

¿Pero será ése, de veras, el camino que quería tomar? Las huellas que quedan de la parte por venir de su meditación, nos permiten dudarlo. Los puntos de referencia que ofrece, en especial al inconsciente propiamente psicoanalítico, permiten vislumbrar que quizá se dirigía hacia una búsqueda original respecto de la tradición filosófica, hacia esa nueva dimensión de la meditación sobre el sujeto que el análisis nos permite a nosotros trazar.

No pueden dejar de llamarme la atención algunas de sus notas, menos enigmáticas para mí que para otros lectores, pues se ajustan muy exactamente a los esquemas –en especial a uno de ellos– que voy a promover aquí. Lean, por ejemplo, una nota que concierne a lo que él llama la vuelta de revés como un dedo de guante, en tanto parece manifestarse allí –piensen en la manera como, en un guante de invierno, el cuero recubre la pelambre– que la conciencia, en su ilusión de *verse verse*, encuentra su fundamento en la estructura vuelta de revés de la mirada.

2

Pero, ¿qué es la mirada?

Partiré del punto de anonadamiento primero donde se marca, en el campo de la reducción del sujeto, una fractura que nos advierte de la necesidad de hacer intervenir otra referencia, la que el análisis introduce al reducir los privilegios de la conciencia.

El análisis considera que la conciencia es irremediablemente obtusa y la instituye como principio, no sólo de idealización, sino de desconocimiento, como *escotoma* –según el término que se ha usado y que cobra un nuevo valor al referirse al campo visual. El término fue introducido, en el vocabulario analítico, en el ámbito de la Escuela francesa. ¿Será simple metáfora? –nos topamos una vez más con la ambigüedad que aqueja a todo lo que se inscribe en el registro de la pulsión escópica.

Para nosotros, la conciencia sólo cuenta en su relación con aquello que intenté mostrarles, con fines propedéuticos, en la ficción del texto trunco –se trata de volver a centrar al sujeto como sujeto que habla justamente en las lagunas del texto en el cual, a primera vista, parece estar hablando. Pero con eso sólo enunciamos la relación de lo preconsciente con lo inconsciente. La dinámica atinente a la conciencia como tal, la atención que el sujeto concede a su propio texto, ha quedado hasta ahora, como Freud lo señaló, fuera de la teoría y, estrictamente hablando, aún no ha sido articulada.

Aquí es donde yo afirmo que el interés del sujeto por su propia esquizia está ligado a lo que la determina –a saber, un objeto privilegiado, surgido de alguna separación primitiva, de alguna automutilación inducida por la aproximación misma de lo real, que en nuestra álgebra se llama objeto *a*.

En la relación escópica, el objeto del que depende el fantasma al cual está suspendido el sujeto en una vacilación esencial, es la mirada. Su privilegio –como también la razón por la que el sujeto pudo, durante tanto tiempo, desconocer esta dependencia– se debe a su propia estructura.

Esquematicemos de inmediato lo que queremos decir. La mirada, en cuanto el sujeto intenta acomodarse a ella, se convierte en ese objeto puntiforme, ese punto de ser evanescente, con que el sujeto confunde su propio desfallecimiento. Por eso, de todos los objetos en los que el sujeto puede reconocer su dependencia en el registro del deseo, la mirada se especifica como inasible. A ello se debe que, más que cualquier otro, la mirada sea un objeto descono-

cido y quizá también por eso el sujeto simboliza en ella de modo tan logrado su propio rasgo evanescente y puntiforme en la ilusión de la conciencia de *verse verse*, en la que se elide la mirada.

Si la mirada es, entonces, este envés de la conciencia, ¿cómo intentar imaginarla?

La expresión no es inapropiada, porque podemos darle cuerpo a la mirada. Sartre, en uno de los pasajes más brillantes de *El ser y la nada*, hace intervenir su función en la dimensión de la existencia de los otros. A no ser por la mirada, la otredad seguiría dependiendo de las condiciones, en parte irrealizantes, que para Sartre definen la objetividad. La mirada, tal como la concibe Sartre, es la mirada que me sorprende, y me sorprende porque cambia todas las perspectivas, las líneas de fuerza, de mi mundo y lo ordena, desde el punto de nada donde estoy, en una especie de reticulación radiada de los organismos. Lugar de la relación del yo (*moi*), sujeto anonadante, con lo que me rodea, el privilegio de la mirada es tal que llega a hacerme escotomizar, a mí que miro, el ojo de quien me mira como objeto. En tanto estoy bajo la mirada, escribe Sartre, ya no veo el ojo que me mira, y si veo el ojo, entonces desaparece la mirada.

¿Es éste un análisis fenomenológico exacto? No. No es cierto que cuando estoy ante la mirada, cuando pido una mirada, cuando la obtengo, no la veo como mirada. Algunos pintores han sido eminentes en cazar esa mirada como tal en la máscara, y basta mencionar a Goya, por ejemplo, para darse cuenta.

La mirada se ve –precisamente, la mirada de la que habla Sartre, la mirada que me sorprende y me reduce a la vergüenza, ya que éste es el sentimiento que él más recalca. La mirada que encuentro es algo que pueden hallar en el propio texto de Sartre– es, no una mirada vista, sino una mirada imaginada por mí en el campo del Otro.

Si leen su texto verán que no habla en absoluto de la entrada en escena de la mirada como algo que atañe al órgano de la vista, se remite al ruido de hojas que oigo repentinamente cuando estoy de cacería, o a unos pasos en el corredor que sorprenden al sujeto, ¿cuándo? –en el momento preciso en que él mismo estaba mirando por el agujero de una cerradura. Una mirada lo sorprende haciendo de mirón, lo desconcierta, lo hace zozobrar, y lo reduce a un sentimiento de vergüenza. La mirada, en este caso, es efectivamente presencia del otro en tanto tal. Pero ¿quiere esto decir que damos

con lo que entraña la mirada, originalmente, en la relación de sujeto a sujeto, en la función de la existencia del otro en tanto que me mira? ¿No queda claro que la mirada sólo se interpone en la medida misma en que el que se siente sorprendido no es el sujeto anonadante, correlativo del mundo de la objetividad, sino el sujeto que se sostiene en una función de deseo?

Si podemos escamotearla, ¿no es precisamente porque el deseo se instaura aquí en el dominio de la visura?

3

Este privilegio de la mirada en la función del deseo lo podemos discernir colándonos, valga la expresión, por las vetas que recorrió la visión para ser integrada al campo del deseo.

No en balde, en la misma época en que la meditación cartesiana inaugura en su pureza la función del sujeto, se desarrolla una dimensión de la óptica que, para distinguirla, llamaré geometral.

Ilustraré, tomando un ejemplo entre muchos, la ejemplaridad de una función que provocó, curiosamente, tantas reflexiones en aquella época.

Una referencia, para quienes quieran indagar más detenidamente lo que intento hacerles percibir: el libro de Baltrusaïtis, *Anamorfosis.*

En mi seminario utilicé mucho la función de la anamorfosis, en la medida en que es una estructura ejemplar. ¿En qué consiste una anamorfosis, simple, no cilíndrica? Supongan que en esta hoja plana que tengo acá hubiese un retrato. Están viendo la pizarra en una posición oblicua con respecto a la hoja. Supongan, entonces, que mediante una serie de hilos o de líneas ideales, traslado al plano oblicuo cada punto de la imagen dibujada en mi hoja. Imaginarán fácilmente el resultado –se obtiene una figura ensanchada y deformada según las líneas de lo que podemos llamar una perspectiva. Se supone que si quito lo que sirvió para la construcción, a saber, la imagen colocada en mi propio campo visual, la impresión que tendré desde el mismo sitio será más o menos la misma –en el peor de los casos, reconoceré los rasgos generales de la imagen, en el mejor, tendré una impresión idéntica.

Haré circular ahora algo anterior en unos cien años a esta época,

algo de 1533, la reproducción de un cuadro que me imagino que todos ustedes conocen: *Los embajadores*, pintado por Hans Holbein. A quienes lo conocen, esto les ayudará a recordarlo. Quienes no lo conocen deberán examinarlo atentamente. Dentro de un rato volveré a él.

La visión se ordena según un modo que podríamos llamar, de manera general, la función de las imágenes. Esta función se define por una correspondencia punto por punto de dos unidades en el espacio. Independientemente de los intermediarios ópticos a través de los cuales se establece su relación, ya sea una imagen virtual o real, la correspondencia punto por punto es esencial. Aquello que pertenece al modo de la imagen en el campo de la visión puede reducirse, por ende, a este esquema tan sencillo que la anamorfosis permite establecer, esto es, a la relación de una imagen, en tanto ligada a una superficie, con cierto punto que llamaremos punto geometral. Podrá llamarse imagen todo lo que se determina mediante este método –en el cual la línea recta desempeña su papel que es el de ser el trayecto de la luz.

El arte aquí se liga con la ciencia. Leonardo da Vinci, por sus construcciones dióptricas, es un sabio a la par que artista. El tratado de Vitrubio sobre la arquitectura no está muy lejos. En Vignola y en Alberti encontramos la indagación progresiva de las leyes geometrales de la perspectiva, y en torno a las investigaciones sobre la perspectiva se centra un interés privilegiado por el dominio de la visión– es imposible no ver su relación con la institución del sujeto cartesiano, que también es una especie de punto geometral, de punto de perspectiva. Asimismo, en torno a la perspectiva geometral, el cuadro –esa función tan importante de la cual tendremos que hablar más adelante– se organiza de una manera completamente nueva en la historia de la pintura.

Ahora bien, les ruego que lean a Diderot. Con su *Carta sobre los ciegos para uso de quienes ven* se darán cuenta de que esta construcción pasa completamente por alto lo que está en juego en la visión. Pues el espacio geometral de la visión –aun incluyendo en él las partes imaginarias del espacio virtual, a las cuales, como saben, he dado mucha importancia– un ciego lo puede perfectamente reconstruir, imaginar.

La perspectiva geometral es asunto de demarcación del espacio, no de vista. El ciego puede perfectamente concebir que el campo

del espacio que él conoce, y que conoce como real, puede ser percibido a distancia y de manera simultánea. Le basta aprehender una función temporal, la instantaneidad. Vean la dióptrica de Descartes: la acción de los ojos es presentada en ella como la acción conjugada de dos bastones. La dimensión geometral de la visión no agota pues, para nada, lo que de relación subjetivante originaria nos propone el campo de la visión como tal.

Por eso es importante dar cuenta del uso invertido de la perspectiva en la estructura de la anamorfosis.

El propio Durero inventó el aparato para establecer la perspectiva. La tabla de portillo de Durero es comparable a lo que yo ponía entre esta pizarra y yo, hace un rato, a saber, una imagen o, más exactamente, una tela, una retícula, que atravesará las líneas rectas –no tienen que ser rayos, pueden ser hilos– que unen cada punto que se ofrece a mi mirada en el mundo con el punto en que la tela es atravesada por la línea.

La tabla de portillo fue pues instaurada para establecer una imagen perspectiva correcta. Si invierto su uso, tendré el gusto de obtener, no la restitución del mundo que está en su extremo, sino la deformación, en otra superficie, de la imagen obtenida en la primera, y me entretendré como con un juego delicioso, con ese procedimiento que hace aparecer a voluntad cualquier cosa en un estiramiento particular.

Créanme que tuvo su encanto en aquella época. El libro de Baltrusaïtis cuenta las furiosas polémicas que ocasionaron estas prácticas y cómo produjeron obras considerables. En el convento de los Mínimos, que fue destruido y estaba cerca de la Rue des Tournelles, la pared de una de las galerías, que era larguísima, estaba cubierta por un cuadro que, como por casualidad, representaba a san Juan en Patmos, y que había que mirar a través de un agujero para que su valor deformante se extremara.

La deformación puede prestarse –no era sólo el caso de este fresco– a todas las ambigüedades paranoicas, y no se escatimó su uso, desde Archimboldo hasta Salvador Dalí. Diría incluso que esta fascinación complementa lo que de la visión pasan por alto las investigaciones geometrales sobre la perspectiva.

¿Cómo es posible que, en ellas, a nadie se le haya ocurrido evocar. . . el efecto de una erección? Imaginen una figura tatuada en

el órgano cuando está en descanso, y que cuando cambie de estado cobre su forma, valga la expresión, desarrollada.

¿Cómo no ver en esto, inmanente a la dimensión geometral –dimensión parcial en el campo de la mirada, dimensión que nada tiene que ver con la visión como tal– algo simbólico de la función de la falta, de la aparición del espectro fálico?

Entonces, en el cuadro *Los embajadores* –espero que haya circulado lo suficiente para que todos lo hayan visto– ¿qué ven? ¿Cuál es ese objeto extraño, en supenso, oblicuo, que está en primer plano, delante de los dos personajes?

Los dos personajes están tiesos, erguidos en sus ornamentos ostensivos. Entre ambos, una serie de objetos que, en la pintura de la época representan los símbolos de la *vanitas*. Cornelius Agrippa, en la misma época, escribe su *De vanitate scientiarum*, que alude tanto a las ciencias como a las artes, y esos objetos son todos símbolos de las ciencias y de las artes tal como estaban agrupadas en esa época en los *trivium* y *quadrivium* que ustedes conocen. Entonces, delante de esa ostentación del ámbito de la apariencia en sus formas más fascinantes, ¿cuál es ese objeto que flota, que se inclina? No pueden saberlo –y desvían la mirada, escapando así a la fascinación del cuadro.

Empiecen a salir de la sala, donde sin duda los ha cautivado durante largo rato. Entonces, cuando al salirse se dan vuelta para echar una última mirada –así lo describe el autor de *Anamorfosis*– ¿qué disciernen en esa forma? –una calavera.

No es así como primero se presenta esa figura que el autor compara a un jibión y que a mí me evoca más bien aquel pan de dos libras que, en los viejos tiempos, Dalí gustaba de colocar sobre la cabeza de una anciana, *ex-profeso* mísera, mugrienta y además inconsciente, o los relojes blandos del mismo, cuya significación, desde luego, no es menos fálica que la de aquello que se perfila en posición volante en el primer plano de este cuadro.

Todo esto nos hace ver que en el propio ámbito de la época en que se delinea el sujeto y en que se busca la óptica geometral, Holbein hace visible algo que es, sencillamente, el sujeto como anonadado –anonadado en una forma que, a decir verdad, es la encarnación ilustrada del *menos fi* $(-\varphi)$ de la castración, la cual para nosotros centra toda la organización de los deseos a través del marco de las pulsiones fundamentales.

Pero la función de la mirada ha de ser buscada aun más allá. Veremos entonces dibujarse a partir de ella, no el símbolo fálico, el espectro anamórfico, sino la mirada como tal, en su función pulsátil, esplendente y desplegada, como en este cuadro.

Este cuadro es, sencillamente, lo que es todo cuadro, una trampa de cazar miradas. En cualquier cuadro, basta buscar la mirada en cualquiera de sus puntos, para, precisamente, verla desaparecer. Intentaré formularlo la próxima vez.

RESPUESTAS

F. WAHL: *–Usted explicó que la aprehensión originaria de la mirada en la mirada del otro, tal como la describe Sartre, no era la experiencia fundamental de la mirada. Me gustaría que precisara lo que esbozó, la aprehensión de la mirada en la dirección del deseo.*

Si uno no hace valer la dialéctica del deseo, no se entiende por qué la mirada del otro desorganizaría el campo de percepción. Y es que el sujeto en cuestión no es el de la conciencia reflexiva, sino el del deseo. Piensan que se trata del ojo-punto geometral, cuando se trata en verdad de un ojo muy distinto –el que vuela en el primer plano de *Los embajadores.*

–Pero no se entiende cómo el otro va a volver a aparecer en su discurso. . .

Mire, lo importante es que no salga mal parado.

–También quisiera decirle que, cuando habla del sujeto y de lo real, uno tiende, la primera vez que lo escucha, a considerar los términos en sí mismos. Pero poco a poco se percata uno de que deben ser tomados en su relación, y que tienen una definición topológica –sujeto y real han de ser situados a ambos lados de la esquizia, en la resistencia del fantasma. Lo real es, en cierta manera, una experiencia de la resistencia.

Así se hilvana mi discurso –cada término sólo se sostiene por su relación topológica con los demás, y el sujeto del *cogito* está en el mismo caso.

–¿Para usted, la topología es un método de descubrimiento o de exposición?

La demarcación de la topología propia de nuestra experiencia de analista, es la que se puede retomar luego en la perspectiva metafísica. Pienso que Maurice Merleau-Ponty iba en esa dirección, véase si no la segunda parte del libro, su referencia a *El hombre de los lobos* y al dedo de guante.

P. KAUFMANN: *–Usted dio una estructura típica que concierne a la mirada, pero no habló de la dilatación de la luz.*

Dije que la mirada no era el ojo, a no ser en esa forma que vuela en que Holbein tiene el descaro de enseñarme mi propio reloj blando. . . La próxima vez, hablaré de la luz encarnada.

26 DE FEBRERO DE 1964

VIII

LA LINEA Y LA LUZ

El deseo y el cuadro.
Historia de una lata de sardinas.
La pantalla.
El mimetismo.
El órgano.
Nunca me miras donde te veo.

Cuando uno busca aclarar estas cosas, la función del ojo puede llevar a exploraciones lejanas. Por ejemplo ¿desde cuándo apareció la función del órgano y, en primer lugar, su simple presencia, en el linaje viviente?

La relación del sujeto con el órgano está en el centro de nuestra experiencia. Entre todos los órganos con los cuales lidiamos, pecho, heces y otros más, está el ojo, y llama la atención que sea tan antiguo en las especies que representan la aparición de la vida. Ustedes comen ostras, sin duda, inocentemente, sin saber que a ese nivel en el reino animal, ya ha aparecido el ojo. En esta suerte de exploraciones en aguas profundas se ven las verdes y las maduras —la expresión viene al caso, por lo de los colores. Pero entre todo ello es preciso escoger, relacionándolo con lo que a nosotros nos incumbe.

Pienso haber sido lo suficientemente claro la vez pasada para que se percaten del interés que tiene el pequeño esquema triangular, muy sencillo, que reproduje en la parte de arriba de la pizarra.

Objeto
imagen
Punto geometral

Punto luminoso
pantalla
Cuadro

Sólo está destinado a recordarles, mediante tres términos, la óptica utilizada en este montaje operatorio, testimonio del uso invertido de la perspectiva que pasó a dominar la técnica de la pintura hacia finales del siglo quince, en el siglo dieciséis y en el siglo diecisiete. La anamorfosis muestra que en la pintura no está en juego una reproducción realista de las cosas del espacio —expresión ésta sobre la cual tenemos, por lo demás, muchas reservas.

El pequeño esquema permite también darse cuenta de que cierta óptica pasa por alto lo propio de la visión. Es una óptica que está al alcance de los ciegos. Los referí a la *Carta* de Diderot, que demuestra hasta qué punto el ciego es capaz de dar cuenta, de reconstruir, imaginar, hablar, de todo cuanto del espacio nos procura la visión. Sin duda, sobre esta posibilidad, Diderot construye un equívoco permanente con sobrentendidos metafísicos, pero esta ambigüedad anima su texto y le confiere su carácter mordaz.

En lo que a nosotros respecta, la dimensión geometral nos permite vislumbrar cómo el sujeto que nos interesa está atrapado, manipulado, capturado en el campo de la visión.

En el cuadro de Holbein les enseñé de inmediato —pues no suelo esconder las cartas mucho tiempo— el singular objeto que flota en primer plano, que está ahí para ser mirado y atrapar así, casi diría *hacer caer en la trampa*, al que mira, es decir, nosotros. Es, en suma, una manera manifiesta, excepcional, sin duda, y debida a algún momento de reflexión del pintor, de mostrarnos que, como sujeto, el cuadro nos convoca, literalmente, y en el caso de éste nos representa como atrapados. Porque el secreto de este cuadro —cuyas resonancias y parentesco con las *vanitas* evoqué antes—, de este

cuadro fascinante que presenta, entre los dos personajes engalanados y rígidos, todas las cosas que recuerdan, en la perspectiva de la época, la vanidad de las artes y las ciencias, se revela en el momento en que, alejándonos un poco, lentamente, hacia la izquierda, volvemos luego la vista, y descubrimos lo que significa el objeto mágico que flota.

Refleja nuestra propia nada, en la figura de la calavera. Empleo, por lo tanto, la dimensión geometral de la visión para cautivar al sujeto –relación evidente en el deseo que, sin embargo, permanece enigmático.

Ahora bien, ¿cuál es el deseo que queda atrapado, que se fija, en el cuadro, pero que también lo motiva, pues impulsa al artista a poner en práctica algo? ¿y qué es ese algo? Por esta senda intentaremos avanzar hoy.

1

En esta materia de lo visible, todo es trampa y, de manera singular, *arabescos* como lo designa tan bien Maurice Merleau-Ponty en uno de los capítulos de *Lo visible y lo invisible.* De las divisiones, de las dobles vertientes que presenta la función de la visión, no hay una siquiera que no se nos manifieste como dédalo. A medida que vamos distinguiendo sus campos, nos vamos dando cuenta, cada vez más, de que todos se cruzan.

En el ámbito de lo geometral, como lo denominé, la luz parece, a primera vista, darnos el hilo. En efecto, la vez pasada vieron cómo ese hilo nos une a cada punto del objeto, y lo vieron funcionar de verdad como hilo cuando atraviesa la retícula en forma de pantalla sobre la cual vamos a identificar la imagen. Ahora bien, la luz se propaga en línea recta –de eso no hay duda. Parece, por tanto, que el hilo nos lo da la luz.

Pero reflexionen un momento. El hilo no necesita de la luz –sólo necesita ser un hilo tenso. Por eso, el ciego podrá seguir todas nuestras demostraciones, por poco que nos esforcemos. Le haremos palpar, por ejemplo, un objeto de una altura determinada, luego le haremos seguir el hilo tenso, y le enseñaremos a distinguir mediante el tacto, con la punta de los dedos en una superficie, una determinada configuración que reproduce la demarcación de las

imágenes –exactamente como, en óptica pura, imaginamos las relaciones diversamente proporcionadas y fundamentalmente homológicas, las correspondencias entre puntos en el espacio, lo cual siempre equivale, a fin de cuentas, a situar dos puntos de un solo hilo. Por consiguiente, esta construcción no permite aprehender qué cosa en especial procura la luz.

¿Cómo tratar de aprehender lo que parece así escapársenos en la estructuración óptica del espacio? La argumentación tradicional siempre se vale de esto. Los filósofos, remontándonos desde Alain, el último en utilizarlo en unos ejercicios sumamente brillantes, a Kant y llegando a Platón, se enfrentan todos al pretendido engaño de la percepción –y, al mismo tiempo, todos resultan maestros del enfrentamiento al hacer valer el hecho de que la percepción encuentra el objeto donde está y que la apariencia del cubo hecha en paralelogramo hace, precisamente, que lo percibamos como cubo, debido a la ruptura del espacio que subyace a nuestra propia percepción. Toda la artimaña, el juego de manos de la dialéctica clásica en torno a la percepción, es posible porque opera con la visión geometral, es decir, la visión situada en un espacio que no es, en su esencia, lo visual.

En la relación entre la apariencia y el ser, que el filósofo que conquista el campo de la visión domina tan fácilmente, lo esencial está en otra parte, no en la línea recta, sino en el punto luminoso –punto de irradiación, fuente, fuego, surtidor de reflejos. La luz se propaga en línea recta, sin duda, pero se refracta, se difunde, inunda, llena –no olvidemos que nuestro ojo es una copa– también la rebota, y hace necesarios, en torno a la copa ocular, toda una serie de órganos, de aparatos, de defensas. El iris no reacciona simplemente ante la distancia, sino también ante la luz, y tiene que proteger lo que ocurre en el fondo de la copa que, en ciertas coyunturas, podría lesionarse. El párpado también, ante una luz excesiva, se ve obligado primero a parpadear e incluso a fruncirse en un gesto bien conocido.

Además, como sabemos, no sólo el ojo es fotosensible. Toda la superficie del tegumento –según diversos modos, sin duda, que no son sólo visuales– puede ser fotosensible y esta dimensión de ninguna manera puede pasarse por alto en el funcionamiento de la visión. Las manchas pigmentarias son un esbozo de órganos fotosensibles. En el ojo, el pigmento funciona a todo tren, de modo tal

que, desde luego, el fenómeno se muestra infinitamente complejo. Funciona dentro de los conos, por ejemplo, en forma de rodopsina, funciona también dentro de las distintas capas de la retina. El pigmento viene y va, con funciones que no son todas, ni siempre, inmediatamente determinables y claras, pero que sugieren la profundidad, la complejidad y, al mismo tiempo, la unidad de los mecanismos de relación con la luz.

La relación del sujeto con lo que concierne propiamente a la luz, se anuncia, pues, desde ya como ambigua. Lo pueden ver, por lo demás, en el esquema de los dos triángulos, que se invierten al mismo tiempo que deben superponerse. Proporcionan así el primer ejemplo de ese funcionamiento mediante arabescos, entrecruzamientos, quiasmas, que mencioné hace un rato, y que estructura todo este ámbito.

Para que se den cuenta de la pregunta que suscita la relación del sujeto con la luz, para mostrarles que su lugar es distinto del lugar de punto geometral que define la óptica geométrica, les voy a contar ahora un pequeño apólogo.

Es una historia verídica. Tenía yo entonces unos veinte años –época en la cual, joven intelectual, no tenía otra inquietud, por supuesto, que la de salir fuera, la de sumergirme en alguna práctica directa, rural, cazadora, marina incluso. Un día, estaba en un pequeño barco con unas pocas personas que eran miembros de una familia de pescadores de un pequeño puerto. En aquel momento, nuestra Bretaña aun no había alcanzado la etapa de la gran industria, ni del barco pesquero, y el pescador pescaba en su cáscara de nuez, por su cuenta y riesgos. A mí me gustaba compartirlos, aunque no todo era riesgo, había también días de buen tiempo. Así que un día, cuando esperábamos el momento de retirar las redes, el tal Petit-Jean, como lo llamaremos –al igual que toda su familia, desapareció muy pronto por culpa de la tuberculosis, que era verdaderamente la enfermedad ambiental en la cual toda esa capa social se desplazaba– me enseñó algo que estaba flotando en la superficie de las olas. Se trataba de una pequeña lata, más precisamente, de una lata de sardinas. Flotaba bajo el sol, testimonio de la industria de conservas que, por lo demás, nos tocaba abastecer. Resplandecía bajo el sol. Y Petit-Jean me dice –*¿Ves esa lata? ¿La ves? Pues bien, ¡ella no te ve!*

El pequeño episodio le parecía muy gracioso, a mí, no tanto.

Quise saber por qué a mí no me parecía tan gracioso. Es sumamente instructivo.

En primer lugar, si algún sentido tiene que Petit-Jean me diga que la lata no me ve se debe a que, en cierto sentido, pese a todo, ella me mira. Me mira a nivel del punto luminoso, donde está todo lo que me mira, y esto no es una metáfora.

El alcance de este breve cuento, tal como acababa de surgir del ingenio de mi compañero, el hecho de que le pareciera tan gracioso, y a mí no tanto, se debe a que contaban un cuento como ése porque, al fin y al cabo, en ese momento –tal como me pinté, con esa gente que se ganaba el pan a costa de su esfuerzo, enfrentándose a lo que era para ellos dura naturaleza –yo constituía un cuadro vivo bastante inenarrable. Para decirlo todo, yo era una mancha en el cuadro. Y porque me daba cuenta de ello, el que me interpelasen así, en esa cómica e irónica historia, no me hacía mucha gracia.

Estoy tomando la estructura a nivel del sujeto, pero ésta refleja algo que se encuentra ya en la relación natural que el ojo inscribe en lo que respecta a la luz. No soy simplemente ese ser punctiforme que determina su ubicación en el punto geometral desde donde se capta la perspectiva. En el fondo de mi ojo, sin duda, se pinta el cuadro. El cuadro, es cierto, está en mi ojo. Pero yo estoy en el cuadro.

Lo que es luz me mira y, gracias a esta luz, en el fondo de mi ojo algo se pinta –que no es simplemente la relación construida, el objeto sobre el cual el filósofo se demora– sino impresión, chorro que mana de una superficie que no está para mí, de antemano, situada en su distancia. Esto hace intervenir lo que está elidido en la relación geometral –la profundidad de campo, con todo lo que presenta de ambiguo, de variable, de no dominado por mí en absoluto. Ella es más bien la que se apodera de mí, la que me solicita a cada instante, y hace del paisaje algo diferente de una perspectiva, algo diferente de lo que llamé el cuadro.

El correlato del cuadro, que ha de ser situado en el mismo lugar que él, o sea afuera, es el punto de mirada. Lo que media entre ambos, lo que está entre los dos, es por su parte de otra índole que el espacio geometral, es algo que desempeña un papel exactamente inverso, que opera no por ser atravesable, sino al contrario por ser opaco –la pantalla.

En lo que se me presenta como espacio de la luz, la mirada

siempre es algún juego de luz y de opacidad. Siempre es esa reverberación que hace un rato era el punto central de mi cuento, siempre es lo que, en cada punto, me cautiva porque es pantalla, porque hace aparecer la luz como iridiscencia que la rebosa. El punto de mirada siempre participa de la ambigüedad de la joya.

Por mi parte, sólo soy algo en el cuadro, yo también, cuando soy esa forma de la pantalla que hace un rato llamé la mancha.

2

Tal es la relación del sujeto con el ámbito de la visión. Sujeto no ha de entenderse, aquí, en el sentido corriente de la palabra sujeto, en el sentido subjetivo –esta relación no es una relación idealista. La visión a vuelo de pájaro que llamo sujeto y que, según pienso, le da su consistencia al cuadro, no es simplemente representativa.

Existen varias maneras de equivocarse respecto de esta función del sujeto en el campo del espectáculo.

Ciertamente, en *Fenomenología de la percepción* hay ejemplos de la función de síntesis que se realiza más atrás de la retina. Con mucho discernimiento científico, Merleau-Ponty toma de una abundante literatura hechos sumamente notables, que muestran, por ejemplo, que basta ocultar mediante una pantalla la parte de un campo que funciona como fuente de colores compuestos –hecha por ejemplo de dos ruedas, dos pantallas, que girando una tras otra deben componer determinado tono de luz para que la composición se vea completamente distinta. Percibimos aquí, en efecto, la función puramente subjetiva, en el sentido corriente de la palabra, la nota de mecanismo central que media, pues el juego de luz que ha sido montado en la experimentación, y cuyos componentes conocemos en su totalidad, es distinto de lo percibido por el sujeto.

Otra cosa es darse cuenta –lo cual tiene efectivamente una cara subjetiva, pero enfocada de manera muy diferente– de los efectos de reflejo de un campo o de un color. Coloquemos, por ejemplo, un campo amarillo al lado de un campo azul –el campo azul, por recibir la luz reflejada del campo amarillo, experimentará cierta modificación. Pero, ciertamente, todo lo que es color es subjetivo –ningún correlato objetivo en el espectro nos permite adscribir la

cualidad del color a la longitud de onda o a la frecuencia involucrada en ese nivel de la vibración luminosa. Esto es, en efecto, algo subjetivo, pero situado de otra manera.

¿Es esto todo? ¿De esto hablo cuando hablo de la relación del sujeto con lo que denominé el cuadro? Desde luego que no.

Algunos filósofos han abordado la relación del sujeto con el cuadro, pero situándola, por así decir, fuera de lugar. Lean el libro de Raymond Ruyer que se llama *Néo-finalisme,* y verán cómo, para situar la percepción en una perspectiva teleológica, termina situando al sujeto en una visión a vuelo de pájaro absoluta. No hay necesidad alguna, a no ser de la manera más abstracta, de colocar al sujeto en una visión a vuelo de pájaro absoluta, cuando sólo se trata, como en su ejemplo, de hacernos ver en qué consiste la percepción de un tablero de damas, –que pertenece por esencia a esa óptica geometral que tuve el cuidado de distinguir inicialmente. Estamos, en ese caso, en el espacio *partes extra partes*, que siempre objeta de algún modo a la aprehensión del objeto. En esta dirección, el asunto es irreductible.

Existe, sin embargo, un dominio fenoménico –infinitamente más extenso que los puntos privilegiados en que aparece– que nos permite percibir al sujeto, en su verdadera naturaleza, en una visión a vuelo de pájaro absoluta. Porque el hecho de que no podamos atribuirle ser no lo hace menos exigible. Hay hechos que sólo pueden articularse a partir de la dimensión fenoménica de una visión a vuelo de pájaro mediante la cual me sitúo en el cuadro como mancha– los fenómenos de mimetismo.

No puedo entrar en la profusión de problemas, más o menos elaborados, que éstos plantean. Remítanse a las obras especializadas, que además de fascinantes, son sumamente abundantes en temas de reflexión. Me ceñiré a poner el acento en lo que tal vez no ha sido recalcado hasta ahora. Y me preguntaré primero qué importancia tiene en el mimetismo la función de adaptación.

Podemos hablar, a lo sumo, en ciertos fenómenos de mimetismo, de coloración adaptativa o adaptada, y descubrir, por ejemplo –como lo indicó Cuénot, con una pertinencia probable en ciertos casos– que la coloración, en tanto se adapta al fondo, es sencillamente un modo de defensa contra la luz. En un medio ambiente en el cual, debido al entorno, domina la irradiación verde, como en un fondo de agua en medio de hierbas verdes, un animálcu-

lo –muchos nos pueden servir de ejemplo– se vuelve verde en la medida en que la luz puede ser, para él, un agente nocivo. Se vuelve verde para devolver la luz en tanto que verde y protegerse así, por adaptación, de sus efectos.

Pero en el mimetismo se trata de algo muy distinto. Escojo un ejemplo casi al azar –no crean que es un caso privilegiado. Un pequeño crustáceo llamado *caprella*, nombre al cual se le añade el adjetivo *acanthifera* cuando se aloja en medio de esos animales que lindan con lo vegetal llamados briozoarios –¿qué imita? Imita algo que en ese animal casi planta que es el briozoario constituye una mancha. En tal o cual fase del briozoario, un asa intestinal aparece como mancha, en tal otra, funciona algo parecido a un centro coloreado. El crustáceo se ajusta a esa forma manchada. Se hace mancha, se hace cuadro, se inscribe en el cuadro. Ese es, a decir verdad, el mecanismo original del mimetismo. Y, a partir de él, las dimensiones fundamentales de la inscripción del sujeto en el cuadro se justifican muchísimo mejor que con la aproximación que nos proporciona una adivinación más o menos a ciegas.

Ya aludí a lo que dice Caillois, en su librito *Medusa y compañía*, con la indiscutible penetración que tienen a veces los no especialistas –acaso su distancia les permite ver mejor los relieves de lo que el especialista sólo pudo deletrear.

Algunos sólo aceptan hablar, en el registro de las coloraciones, de fenómenos de adaptación diversamente logrados. Pero los hechos demuestran que el mimetismo no entraña prácticamente nada que pertenezca al orden de la adaptación –tal como se la suele concebir, ligada a las necesidades de la supervivencia– y que, en la mayoría de los casos, o bien el mimetismo es inoperante, o bien opera exactamente en sentido contrario de lo requerido por el resultado presuntamente adaptativo. Caillois, en cambio, destaca las tres rúbricas que constituyen las dimensiones principales en las cuales se desenvuelve la actividad mimética –el disfraz, el camuflaje, la intimidación.

En este ámbito, en efecto, se presenta la dimensión por la cual el sujeto ha de insertarse en el cuadro. El mimetismo da a ver algo en tanto distinto de lo que podríamos llamar un *él mismo* que está detrás. El efecto del mimetismo es camuflaje, en el sentido propiamente técnico. No se trata de concordar con el fondo, sino, en un fondo veteado, de volverse veteadura –exactamente como funciona

la técnica del camuflaje en las operaciones de guerra humana.

En el caso del disfraz, está en juego cierta finalidad sexual. La naturaleza nos muestra que este designio sexual se produce mediante toda suerte de efectos que son esencialmente de simulación, de mascarada. Así se constituye un plano distinto del designio sexual propiamente dicho, que desempeña en él un papel esencial, y no debemos decidir apresuradamente que es el plano del engaño. La función del señuelo, en este caso, es algo diferente, ante lo cual conviene suspender nuestro juicio hasta no haber medido bien su incidencia.

Por último, el fenómeno llamado de intimidación entraña también esta sobrevaloración que el sujeto siempre intenta alcanzar en su apariencia. Una vez más, conviene no apresurarse en recurrir a la intersubjetividad. Cada vez que de imitación se trate, cuidémonos de pensar demasiado rápido en el otro a quien supuestamente se imita. Sin duda, imitar es reproducir una imagen. Pero, para el sujeto, intrínsecamente, es insertarse en una función cuyo ejercicio se apodera de él. Tenemos que detenernos provisoriamente en esto.

Veamos ahora qué nos enseña la función inconsciente como tal, en tanto que, para nosotros, es el campo que se ofrece a la conquista del sujeto.

3

En esta dirección, nos guía una observación del mismo Caillois, cuando afirma que los fenómenos de mimetismo son análogos, a nivel animal, a lo que en el ser humano se manifiesta como arte o pintura. Lo único que podemos objetar es que, según parece, para René Caillois la pintura es algo lo bastante claro para que podamos referirnos a ella a fin de explicar otra cosa.

¿Qué es la pintura? Desde luego, no en balde hemos llamado cuadro a la función en la cual el sujeto ha de localizarse como tal. Pero cuando un sujeto humano se dedica a hacer con ella un cuadro, a poner en práctica ese algo cuyo centro es la mirada, ¿de qué se trata? En el cuadro, dicen unos, el artista quiere ser sujeto, y el arte de la pintura se distingue de todos los demás por el hecho de que, en la obra, el propósito del artista es imponerse a nosotros como sujeto, como mirada. Otros replican destacando la condición

de objeto del producto del arte. En ambas direcciones se manifiesta algo más o menos apropiado que, en todo caso, no agota el asunto.

Voy a proponer la tesis siguiente –ciertamente, algo que tiene que ver con la mirada se manifiesta siempre en el cuadro. Bien lo sabe el pintor, porque su elección de un modo de mirada, así se atenga a ella o la varíe, es en verdad su moral, su indagación, su norte, su ejercicio. Aun en los cuadros más desprovistos de lo que se suele llamar mirada, o sea, un par de ojos, cuadros donde no hay ninguna representación de la figura humana, tal o cual paisaje de pintor holandés o flamenco, acabarán viendo, como en filigrana, algo tan específico de cada pintor que tendrán la sensación de la presencia de la mirada. Pero no pasa de ser objeto de búsqueda, ilusión tal vez.

La función del cuadro para aquel a quien el pintor, literalmente, da a ver su cuadro tiene una relación con la mirada. Esta relación no radica, como pareciera en un primer acercamiento, en que el cuadro es una trampa de cazar miradas. Podría pensarse que el pintor, como el actor, busca metérsenos por los ojos, que desea ser mirado. No lo creo. Creo que hay una relación con la mirada del aficionado, pero más compleja. A quien va a ver su cuadro, el pintor da algo que, al menos en gran parte de la pintura, podríamos resumir así –*¿Quieres mirar? ¡Pues aquí tienes, ve esto!* Le da su pitanza al ojo, pero invita a quien está ante el cuadro a deponer su mirada, como se deponen las armas. Este es el efecto pacificador, apolíneo, de la pintura. Se le da algo al ojo, no a la mirada, algo que entraña un abandono, un deponer la mirada.

El problema es que toda una faz de la pintura se separa de este campo –la pintura expresionista. Esta, y es lo que la distingue, brinda algo que procura cierta satisfacción –en el sentido en que Freud usa el término cuando se trata de satisfacción de la pulsión– cierta satisfacción a lo que la mirada pide.

En otros términos, se trata ahora de preguntar acerca del ojo como órgano. La función, dicen, crea el órgano. Completamente absurdo –ni lo explica siquiera. En el organismo, todo órgano se presenta siempre con una gran multiplicidad de funciones. Es evidente que en el ojo se conjugan diversas funciones. La función discriminatoria se aísla al máximo a nivel de la *fovea*, punto elegido de la visión nítida. En todo el resto de la superficie de la retina, equivocadamente distinguido por los especialistas como sede de la función

escotópica, se realiza algo distinto. Pero volvemos a encontrar el quiasma, puesto que este último campo, que supuestamente está hecho para percibir efectos de menor iluminación, procura al máximo la posibilidad de percibir efectos de luz. Si quieren ver una estrella de quinta o sexta magnitud –es el fenómeno de Arago– no traten de clavar la mirada en ella. Sólo aparece si se desvía un poco la mirada.

Estas funciones del ojo no agotan el carácter del órgano tal como surge en el diván, determinando deberes, como corresponde a todo órgano. El error de la referencia al instinto, tan confusa, es que pasa por alto que el instinto es el modo que tiene un organismo de arreglárselas de la mejor manera con un órgano. En la escala animal existen numerosos ejemplos de casos en que el organismo sucumbe ante el crecimiento excesivo, el hiperdesarrollo, de un órgano. Todo parece indicar que a la supuesta función del instinto, en la relación del organismo con el órgano, le corresponde definirse en el sentido de una moral. Nos maravillamos ante las supuestas preadaptaciones del instinto. Lo maravilloso es que el organismo pueda hacer algo con su órgano.

Para nosotros, en nuestra referencia al inconsciente, se trata de la relación con el órgano. No se trata de la relación con la sexualidad, ni con el sexo siquiera, si es que podemos darle a ese término una referencia específica –sino de la relación con el falo, en tanto que falta a lo que podría haber de real en aquello a que apunta el sexo.

En la medida en que, en el seno de la experiencia del inconsciente, tratamos con este órgano –determinado en el sujeto por la insuficiencia organizada en el complejo de castración– podemos darnos cuenta de hasta qué punto el ojo está preso en una dialéctica de la misma índole.

Desde un principio, en la dialéctica del ojo y de la mirada, vemos que no hay coincidencia alguna, sino un verdadero efecto de señuelo. Cuando, en el amor, pido una mirada, es algo intrínsecamente insatisfactorio y que siempre falla porque –*Nunca me miras desde donde yo te veo*.

A la inversa, *lo que miro nunca es lo que quiero ver*. Y, dígase lo lo que se diga, la relación entre el pintor y el aficionado, que evoqué antes, es un juego, un juego de *trompe-l'oeil*; un juego para engañar algo. No hay en esto la menor referencia a lo figurativo,

como impropiamente se dice, si por ello se entiende una referencia cualquiera a la realidad subyacente.

En el apólogo antiguo sobre Zeuxis y Parrhasios, el mérito de Zeuxis es haber pintado unas uvas que atrajeron a los pájaros. El acento no está puesto en el hecho de que las uvas fuesen de modo alguno unas uvas prefectas, sino en el hecho de que engañaban hasta el ojo de los pájaros. La prueba está en que su colega Parrhasios lo vence al pintar en la muralla un velo, un velo tan verosímil que Zeuxis se vuelve hacia él y le dice: *Vamos, enséñanos tú, ahora, lo que has hecho detrás de eso.* Con lo cual se muestra que, en verdad, de engañar al ojo se trata. Triunfo, sobre el ojo, de la mirada.

Sobre esta función del ojo y de la mirada, seguiremos hablando la próxima vez.

RESPUESTAS

M. SAFOUAN: *Si entiendo bien, ¿en la contemplación del cuadro, el ojo descansa de la mirada?*

Voy a recurrir a la dialéctica entre la apariencia y su más allá, diciendo que más allá de la apariencia no está la cosa en sí, está la mirada. En esa relación se sitúa el ojo como órgano.

–¿Más allá de la apariencia está la falta o está la mirada?

A nivel de la dimensión escópica, en la medida en que la pulsión interviene en ella, encontramos la misma función del objeto *a* que podemos determinar en todas las demás dimensiones.

El objeto *a* es algo de lo cual el sujeto, para constituirse, se separó como órgano. Vale como símbolo de la falta, es decir, del falo, no en tanto tal, sino en tanto hace falta. Por tanto, ha de ser un objeto –en primer lugar, separable –en segundo lugar, que tenga alguna relación con la falta. Voy a encarnar de inmediato lo que quiero decir.

A nivel oral, es la nada, por cuanto el sujeto se destetó de algo que ya no es nada para él. En la anorexia mental, el niño come esa nada. Por ese lado perciben cómo el objeto del destete puede venir a funcionar, a nivel de la castración, como privación.

El nivel anal es el lugar de la metáfora –un objeto por otro, dar las heces en lugar del falo. Perciben así por qué la pulsión anal es el dominio de la oblatividad, del don y del regalo. Cuando uno no tiene con qué, cuando, a causa de la falta, no puede dar lo que hay que dar, siempre existe el recurso de dar otra cosa. Por eso, en su moral, el hombre siempre se inscribe a nivel anal. Y esto vale especialmente para el materialista.

A nivel escópico, ya no estamos en el nivel de la demanda, sino del deseo, del deseo al Otro. Lo mismo sucede a nivel de la pulsión invocante, que es la más cercana a la experiencia del inconsciente.

De manera general, la relación de la mirada con lo que uno quiere ver es una relación de señuelo. El sujeto se presenta como distinto de lo que es, y lo que le dan a ver no es lo que quiere ver. Gracias a lo cual el ojo puede funcionar como objeto *a*, es decir, a nivel de la falta ($-\Phi$).

4 DE MARZO DE 1964

IX

¿QUE ES UN CUADRO?

El ser y su semblante.
El señuelo de la pantalla.
Domeña-mirada y trompe-l'oeil.
La mirada de atrás.
El gesto y la pincelada.
Dar-a-ver y envidia.

Hoy tengo que responder al reto que entraña el haber elegido justamente el terreno en que el objeto *a* es más evanescente en su función de simbolizar la falta central del deseo, siempre puntualizada por mí, de manera unívoca, mediante el algoritmo $(-\Phi)$.

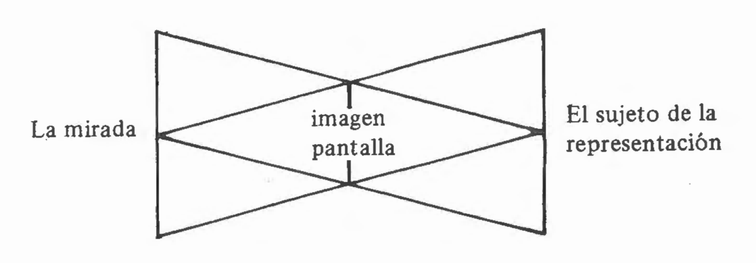
No sé si ven la pizarra donde, como de costumbre, he puesto algunos puntos de referencia. *La mirada es el objeto* a *en el campo de lo visible.* A continuación, en una llave, escribí:

$$\left\{ \begin{array}{l} \textit{en la naturaleza} \\ \textit{como} = (-\Phi) \end{array} \right.$$

En efecto, ya en la naturaleza podemos captar algo que adecúa la mirada a la función que puede desempeñar para el hombre en la relación simbólica.

Debajo dibujé los dos sistemas triangulares que ya había presentado —el primero es el que pone en nuestro lugar al sujeto de la representación en el campo geometral, y el segundo es el que me convierte a mí en cuadro. Por consiguiente, en la línea de la derecha está el vértice del primer triángulo, punto del sujeto geometral, y en esa misma línea, también, me convierto en cuadro ante la

mirada, que se coloca en el vértice del segundo triángulo. Esta vez, los dos triángulos están superpuestos, como sucede efectivamente en el funcionamiento del registro escópico.



1

Para empezar, es preciso que insista en lo siguiente —en el campo escópico la mirada está afuera, soy mirado, es decir, soy cuadro.

Esta función se encuentra en lo más íntimo de la institución del sujeto en lo visible. En lo visible, la mirada que está afuera me determina intrínsecamente. Por la mirada entro en la luz, y de la mirada recibo su efecto. De ello resulta que la mirada es el instrumento por el cual se encarna la luz y por el cual —si me permiten utilizar una palabra, como lo suelo hacer, descomponiéndola— soy *foto-grafiado.*

No se trata aquí del problema filosófico de la representación. Desde dicha perspectiva, en presencia de la representación estoy seguro de mí mismo, en tanto estoy seguro de que, en suma, sé un rato largo. Estoy seguro de mí como conciencia que sabe que se trata tan sólo de representaciones y que más allá está la cosa, la cosa en sí. Por ejemplo, detrás del fenómeno, el noúmeno. El asunto no está en mis manos, puesto que mis *categorías trascendentales*, como dice Kant, obran como les viene en gana y me obligan a tomar la cosa a su antojo. Además, en el fondo, está muy bien que sea así: todo se resuelve felizmente.

Para nosotros, las cosas no se barajan en esta dialéctica entre la superficie y lo que está más allá. Nosotros partimos del hecho de que, ya en la naturaleza, algo instaura una fractura, una bipartición, una esquizia del ser a la cual éste se adecua.

Este hecho es observable en la escala diversamente modulada de aquello que, en último término, se puede inscribir bajo el acápite general del mimetismo. Interviene manifiestamente tanto en la unión sexual como en la lucha a muerte. Allí el ser se descompone, de manera sensacional, entre su ser y su semblante, entre él mismo y ese tigre de papel que da a ver. Así se trate del alarde en el animal, por lo general el macho, o del hinchamiento gesticulante con el que procede en el juego de la lucha en forma de intimidación, el ser da él mismo, o recibe del otro, algo que es máscara, doble, envoltorio, piel desollada para cubrir el bastidor de un escudo. Mediante esta forma separada de sí, el ser entra en juego en sus efectos de vida y muerte, y podemos decir que debido a la ayuda de este doble del otro o de sí mismo se realiza la conjunción de la que procede la renovación de los seres en la reproducción.

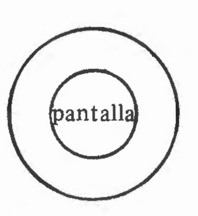
El señuelo, por lo tanto, desempeña aquí una función esencial. No es sino eso lo que nos sobrecoge al nivel de la experiencia clínica, cuando, con respecto a lo que podríamos imaginar de la atracción hacia el otro polo en tanto que une lo masculino y lo femenino, aprehendemos la prevalencia de lo que se presenta como *el travesti*. Sin lugar a dudas, lo masculino y lo femenino se encuentran de la forma más incisiva, más candente.

Sólo que el sujeto –el sujeto humano, el sujeto del deseo que es la esencia del hombre– a diferencia del animal, no queda enteramente atrapado en esa captura imaginaria. Sabe orientarse en ella. ¿Cómo? En la medida en que aísla la función de la pantalla y juega con ella. El hombre, en efecto, sabe jugar con la máscara como siendo ese más allá del cual está la mirada. En este caso, el lugar de la mediación es la pantalla.

La vez pasada aludí a esa referencia que da Maurice Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción,* donde se ve gracias a ejemplos bien escogidos, provenientes de los experimentos de Gelb y Goldstein, cómo la pantalla restablece las cosas en su status real, ya desde el nivel simplemente perceptivo. Si, al ser aislado, nos domina un efecto de iluminación; por ejemplo, si un pequeño haz de luz que guía nuestra mirada nos cautiva hasta el punto de aparecernos como un cono lechoso e impedirnos ver lo que ilumina –el solo hecho de introducir en este campo una pequeña pantalla, que contrasta sin ser vista con lo que está iluminado, hace que la luz

lechosa, valga la expresión, se desvanezca en las sombras, y aparezca el objeto que ocultaba.

A nivel perceptivo, es la manifestación fenoménica de una relación que ha de ser inscrita en una función más esencial, a saber, que en su relación con el deseo la realidad sólo aparece como marginal.



la realidad es marginal

En verdad, éste es un rasgo de la creación pictórica que parece haber pasado desapercibido. Sin embargo, uno de los juegos más fascinantes es encontrar en el cuadro la composición propiamente dicha, las líneas de separación de las superficies creadas por el pintor, las líneas de fuga, las líneas de fuerza –*bastidores* donde la imagen encuentra su status. Y me sorprende que en un libro, por cierto notable, los llamen *armazones*, pues así se elude su efecto principal. Por una especie de ironía, en la contratapa de ese libro figura, sin embargo, como más ejemplar que otros, un cuadro de Rouault donde está designado un trazado circular que permite captar lo esencial del asunto.

A diferencia de la percepción, en un cuadro, en efecto, siempre podemos notar una ausencia. La del campo central donde el poder separativo del ojo se ejerce al máximo en la visión. En todo cuadro, sólo puede estar ausente y reemplazado por un agujero –reflejo de la pupila, en suma, detrás de la cual está la mirada. Por consiguiente, y en la medida en que establece una relación con el deseo, en el cuadro siempre está marcado el lugar de una pantalla central, por lo cual, ante el cuadro, estoy elidido como sujeto del plano geometral.

Por eso, el cuadro no actúa en el campo de la representación. Su fin y su efecto son otros.

2

En el campo escópico, todo se articula entre dos términos que

funcionan de manera antinómica –del lado de las cosas está la mirada, es decir, las cosas me miran, y yo, no obstante, las veo. Hay que entender en este sentido las palabras remachadas en el Evangelio –*Tienen ojos para no ver.* ¿Para no ver qué? –que las cosas los miran, precisamente.

Debido a esto introduje la pintura en nuestro campo de exploración por el resquicio que nos abría Roger Caillois –la vez pasada, todo el mundo se dio cuenta que tuve un lapsus y lo llamé René, sabe Dios por qué –cuando señala que el mimetismo es sin duda el equivalente de la función que, en el hombre, se ejerce mediante la pintura.

No se trata de que aprovechemos la ocasión para hacer un psicoanálisis del pintor, empresa resbaladiza, escabrosa, y que provoca siempre en el oyente una reacción de pudor. Tampoco se trata de crítica de pintura, aunque alguien que me es allegado, y cuyas apreciaciones son muy importantes para mí, me dijo haberse sentido incómodo de que emprendiera algo de esta índole. Ese es el peligro, desde luego, e intentaré evitar la confusión.

Si consideramos todas las modulaciones impuestas a la pintura por las variaciones de la estructura subjetivante a través del tiempo, es evidente que ninguna fórmula permite reunir esos propósitos, esas artimañas, esos trucos tan infinitamente diversos. La vez pasada, por cierto, vieron muy bien que después de haber formulado que la pintura tiene algo de *doma-mirada,* esto es, que el que mira una pintura siempre se ve obligado a deponer la mirada, hice de inmediato una salvedad, la del expresionismo que se sitúa, empero, como un llamado muy directo a la mirada. Para los que puedan estar indecisos, encarno que quiero decir –pienso en la pintura de un Münch, de un James Ensor, de un Kubin, o también en esa pintura que, curiosamente, podríamos situar de manera geográfica diciendo que tiene sitiada a la pintura que hoy en día se concentra en París. ¿Cuándo se forzarán los límites de este sitio? –si he de creer al pintor André Masson, con quien conversaba hace poco sobre esto, ésta es la pregunta más actual. Pues bien, dar referencias como éstas no significa entrar en el juego histórico, movedizo, de la crítica, que intenta comprender cuál es la función de la pintura en un momento dado, en tal autor o en tal época. Por mi parte, trato de situarme en el principio radical de la función de este arte.

Recalco primero que por tomar la pintura como punto de partida Merleau-Ponty se ve llevado a invertir la relación que, desde siempre, había establecido el pensamiento entre el ojo y la mente. El supo ver, admirablemente, que la función del pintor es algo muy distinto de la organización del campo de la representación, en la que el filósofo nos mantenía en nuestro status de sujeto, y lo hizo partiendo de lo que llama con el propio Cézanne, *los toquecitos de azul, de marrón, de blanco,* las pinceladas que llueven del pincel del pintor.

¿Qué es eso? ¿Qué determina? ¿Cómo determina algo? Eso ya da forma y encarnación del campo donde el psicoanalista se ha adentrado siguiendo a Freud, con una audacia extraordinaria en el caso de Freud, que se convierte pronto en imprudencia en quienes le siguen.

Con infinito respeto, Freud siempre recalcó que no pretendía dilucidar qué proporciona su verdadero valor a la creación artística. En lo que se refiere tanto a los pintores como a los poetas, hay una línea en la que su apreciación se detiene. No puede decir, no sabe, en qué estriba, para todos, para quienes miran o escuchan, el valor de la creación artística. No obstante, cuando estudia a Leonardo, digámoslo someramente, intenta encontrar la función que desempeñó en su creación su fantasma original –su relación con esas dos madres que ve representadas, en el cuadro del Louvre o en el esbozo de Londres, por ese cuerpo doble, que se empalma en la cintura, y que parece brotar de una amalgama de piernas en la base. ¿Es ésa la vía que hemos de seguir?

¿O estará el principio de la creación artística en el hecho de que ésta extrae –recuerden cómo traduzco *Vorstellungsrepräsentanz*– ese algo que hace las veces de representación? ¿A eso les conduzco distinguiendo el cuadro de la representación?

De ningún modo –salvo en muy escasas obras, en una pintura que emerge algunas veces, pintura onírica, rarísima, y apenas situable en la función de la pintura. Por cierto, tal vez sea éste el límite donde podríamos situar el llamado arte psicopatológico.

Lo que es creación del pintor está estructurado de un modo muy diferente. Quizá ahora, en la medida, precisamente, en que restauramos el punto de vista de la estructura en la relación libidinal, podemos someter lo que está en juego en la creación artística a una interrogación fructífera –nuestros nuevos algoritmos nos permiten articular mejor una respuesta. Para nosotros, se trata de la

creación tal como Freud la designa, o sea, como sublimación, y del valor que adquiere en un campo social.

De una manera vaga y precisa, a la vez, y que sólo concierne al éxito de la obra, Freud formula que si una creación del deseo, pura a nivel del pintor, adquiere valor comercial –gratificación que, al fin y al cabo, podemos calificar de secundaria– es porque su efecto es provechoso en algo para la sociedad, provechoso para esa dimensión de la sociedad en que hace mella. Aun dentro de la vaguedad, digamos que la obra procura sosiego, que reconforta a la gente, mostrándoles que algunos pueden vivir de la explotación de su deseo. Pero para que procure a la gente tanta satisfacción, tiene necesariamente que estar presente también otra incidencia –que procure algún sosiego a su deseo de contemplar. Es algo que eleva el espíritu, como dicen, o sea, que incita a la gente al renunciamiento. ¿No ven que aquí asoma algo de esa función de *doma-mirada*, como la llamé?

El *doma-mirada*, como dije la vez pasada, también se presenta bajo el aspecto del *trompe-l'oeil*. Con lo cual doy la impresión de ir en sentido contrario al de la tradición, que sitúa su función como muy distinta de la de la pintura. No tuve, empero, reparos en señalar, la vez pasada, la ambigüedad de dos niveles en la oposición de las obras de Zeuxis y Parrhasios, el nivel de la función natural del señuelo y el del *trompe-l'oeil*.

Si la superficie en donde Zeuxis había trazado sus pinceladas atrajo a unos pájaros que confundieron el cuadro con uvas que podían picotear, obsérvese, empero, que semejante éxito no implica para nada que las uvas estuviesen admirablemente reproducidas, como lo están las de la canasta del *Baco* del Caravaggio, en los Uffizi. De haber sido así, es poco probable que hubiesen engañado a los pájaros –¿por qué habrían éstos de ver uvas en ese ejercicio de virtuosismo? Ha de haber algo más reducido, más próximo al signo, en lo que para unos pájaros puede constituir una uva de presa. Pero el ejemplo opuesto de Parrhasios nos hace ver claramente que cuando se quiere engañar a un hombre se le presenta la pintura de un velo, esto es, de algo más allá de lo cual pide ver.

Con esto, el apólogo nos muestra por qué Platón protesta contra la ilusión de la pintura. El asunto no estriba en que la pintura dé un equivalente ilusorio del objeto, aunque aparentemente

Platón pueda expresarse así. Estriba en que el *trompe-l'oeil* de la pintura da como otra cosa que lo que es.

¿Qué nos seduce y nos satisface en el *trompe-l'oeil*? ¿Cuándo nos cautiva y nos regocija? Cuando con un simple desplazamiento de la mirada, podemos darnos cuenta de que la representación no se desplaza con ella, que no es más que *trompe-l'oeil*. Pues en ese momento aparece como otra cosa que lo que se daba, o más bien, se da ahora como siendo esa otra cosa. El cuadro no rivaliza con la apariencia, rivaliza con lo que Platón, más allá de la apariencia, designa como la Idea. Porque el cuadro es esa apariencia que dice ser lo que da la apariencia, Platón se subleva contra la pintura como contra una actividad rival de la suya.

Esa otra cosa es el *a* minúscula, a cuyo alrededor se libra un combate cuya alma es el *trompe-l'oeil*.

Si intentamos figurar concretamente la posición del pintor en la historia, nos damos cuenta de que es la fuente de algo que puede pasar a lo real, y que se toma en arrendamiento, valga la expresión, en todas las épocas. El pintor, dicen, ya no depende de nobles mecenas. La situación, empero, no ha cambiado fundamentalmente con el *marchand* de cuadros. Este también es un mecenas, y de la misma ralea. Antes del noble mecenas, la institución religiosa era la que daba que hacer son sus santas imágenes. Siempre hay una Sociedad arrendataria del pintor, y siempre se trata del objeto *a*, o más bien, de reducirlo –en cierto nivel puede parecer mítico– a un *a* con el que el pintor dialoga en tanto que creador, lo cual es cierto en última instancia.

Pero es mucho más instructivo ver cómo funciona el *a* en su repercusión social.

Es evidente que los iconos –el Cristo triunfante de la bóveda de Dafnis o los admirables mosaicos bizantinos– tienen el efecto de mantenernos bajo su mirada. Podríamos detenernos aquí, pero entonces no percibiríamos realmente por qué se le pide al pintor que realice ese icono, ni de qué sirve el que se nos presente el icono. Hay allí mirada, por supuesto, pero viene de más lejos. El valor del icono estriba en que el Dios que representa también lo mira. Se supone que complace a Dios. A este nivel, el artista opera en el plano sacrificial –pues cuenta con que existen cosas, imágenes en este caso, que pueden suscitar el deseo de Dios.

Dios es creador, por cierto, porque crea ciertas imágenes –el

Génesis nos lo indica con el *Zelem Elohim*. Y aun el pensamiento iconoclasta conserva este aspecto al decir que hay un dios al que no le gusta eso. Es en verdad el único. Pero no quiero entrar hoy en este registro que nos conduciría al centro de uno de los elementos más esenciales de la operación de los Nombres-del-Padre –que existe un pacto que se puede establecer más allá de toda imagen. Por ahora, la imagen sigue terciando en la relación con la divinidad –si Yavéh prohíbe a los judíos hacer ídolos, es porque complacen a los otros dioses. Existe un registro en el cual el asunto no es que Dios sea antropomórfico, sino que le ruega al hombre no serlo. Pero, dejemos esto.

Pasemos a la etapa siguiente, que llamaré *comunal*. Entremos a la gran sala del Palacio del Dux en la que están pintadas todo tipo de batallas, la de Lepanto u otras. La función social, que ya se perfilaba a nivel religioso, se ve allí a las claras. ¿Quién entra en estos recintos? Quienes forman eso que Retz llamaba *los pueblos*. ¿Y qué ven los pueblos en estas vastas composiciones? La mirada de la gente que, cuando los pueblos no están, deliberan en esta sala. Detrás del cuadro está su mirada.

Como ven, se puede decir que allí atrás todo está siempre colmado de miradas. A este respecto, nada nuevo introdujo la época que André Malraux distingue como moderna, en la cual domina, como él dice, *el monstruo incomparable*, a saber, la mirada del pintor, la cual pretende imponerse como si fuera, por sí sola, la mirada. Allí atrás, siempre ha habido mirada. Pero –éste es el punto más sutil– esa mirada ¿de dónde proviene?

3

Volvamos ahora a *los toquecitos de azul, de blanco, de marrón*, de Cézanne, o también al ejemplo tan bonito que propone Maurice Merleau-Ponty en un recodo de *Signos*, la extrañeza del film en cámara lenta en el que aparece Matisse pintando. Lo importante es que el propio Matisse se haya sentido turbado. Maurice Merleau-Ponty subraya lo paradójico de ese gesto que, aumentado por la dilatación del tiempo, nos permite imaginar la más perfecta deliberación en cada una de las pinceladas. Es sólo un espejismo, dice. Por la rapidez con que llueven del pincel del pintor las pequeñas pincela-

das que se van a convertir en el milagro del cuadro, no puede tratarse de elección, sino de otra cosa. Esa otra cosa, ¿podemos intentar formularla?

¿No habrá que ceñir la pregunta a lo que he llamado la lluvia del pincel? Si un pájaro pintase, ¿no lo haría dejando caer sus plumas, una serpiente sus escamas, un árbol desorugándose y dejando llover sus hojas? Esta acumulación es el primer acto en el deponer la mirada. Acto soberano, sin duda, puesto que pasa a algo que se materializa y que, debido a esa soberanía, volverá caduco, excluido, inoperante, todo cuanto, llegado de otro lado, se presentará ante ese producto.

No olvidemos que la pincelada del pintor es algo donde termina un movimiento. Estamos ante algo que le da un sentido nuevo y diferente al término regresión –estamos ante el elemento motor en el sentido de respuesta, en tanto engendra tras sí, su propio estímulo.

Por eso, en la dimensión escópica, la temporalidad original a través de la cual se sitúa como nítida la relación con el otro es la del instante terminal. Aquello que en la dialéctica identificatoria del significante y de lo hablado se proyectará hacia adelante como prisa, en este caso, al contrario, es el final, aquello que, como punto de partida de cada nueva inteligencia, se llamará el instante de ver.

Este momento terminal nos permite distinguir entre gesto y acto. Con el gesto se aplica la pincelada a la tela. El gesto está siempre tan presente en ella que, sin lugar a dudas, sentimos que el cuadro, como lo dice el término *impresión* o *impresionismo*, es más afín al gesto que a cualquier otro tipo de movimiento. Cualquier acción representada en un cuadro aparecerá como escena de batalla, esto es, como teatral, hecha necesariamente para el gesto. A esta inserción en el gesto se debe también el que no podamos colocar un cuadro figurativo o no –al revés. Cuando una diapositiva está invertida, en seguida nos damos cuenta de que nos la están enseñando con el lado izquierdo en el lugar del derecho. Esta simetría lateral aparece claramente en el sentido del gesto de la mano.

Vemos pues, así, que la mirada opera en una suerte de descendimiento, descendimiento de deseo, sin duda, pero, ¿cómo decirlo? En él, el sujeto no está del todo, es manejado a control remoto. Modificando la fórmula que doy del deseo en tanto que inconsciente –*el deseo del hombre es el deseo del Otro*– diré que se trata de

una especie de deseo *al* Otro, en cuyo extremo está el *dar-a-ver.*

¿En qué sentido procura sosiego ese dar-a-ver –a no ser en el sentido de que existe en quien mira un apetito del ojo? Este apetito del ojo al que hay que alimentar da su valor de encanto a la pintura. Valor que hemos de buscar en un plano mucho menos elevado del que se supone, que hemos de buscar en lo que pertenece a la verdadera función del ojo en tanto órgano, el ojo voraz que es el ojo malo, el mal de ojo.

Cuando uno piensa en la universalidad del mal de ojo, llama la atención que en ninguna parte haya la menor huella de un buen ojo, de un ojo que bendice. ¿Qué significa esto, si no que el ojo entraña la función mortal de estar dotado de por sí –permítanme jugar aquí con varios registros– de un poder separador? Pero ese poder separador va mucho más allá de la visión nítida. Los poderes que se le atribuyen, de secar la leche del animal al que ataca –creencia tan difundida en nuestra época como en cualquier otra, aun en los países más civilizados– de acarrear enfermedad y desventura, ¿habrá una mejor imagen de ese poder que la *invidia*?

Invidia viene de *videre*. La *invidia* más ejemplar para nosotros, los analistas, es la que destaqué desde hace tiempo en Agustín para darle todo su valor, a saber, la del niño que mira a su hermanito colgado del pecho de su madre, que lo mira *amare conspectu*, con una mirada amarga, que lo deja descompuesto y le produce a él el efecto de una ponzoña.

Para comprender qué es la *invidia*, en su función de mirada, no hay que confundirla con los celos. El niño, o quien quiera, no envidia forzosamente aquello que apetece (*envie**). ¿Acaso el niño que mira a su hermanito todavía necesita mamar? Todos saben que la envidia suele provocarla comúnmente la posesión de bienes que no tendrían ninguna utilidad para quien los envidia, y cuya verdadera naturaleza ni siquiera sospecha.

Esa es la verdadera envidia. Hace que el sujeto se ponga pálido, ¿ante qué? –ante la imagen de una completitud que se cierra, y que se cierra porque el *a* minúscula, el objeto *a* separado, al cual está suspendido, puede ser para otro la posesión con la que se satisface, la *Befriedigung*.

* *Envie* es simultáneamente envidia y antojos, deseos, ganas. [T.]

Hay que llegar a este registro del ojo desesperado por la mirada para captar el fondo civilizador, el factor de sosiego y encantador de la función del cuadro. La relación fundamental que existe entre el *a* y el deseo me servirá de ejemplo en lo que voy a introducir ahora respecto de la transferencia.

RESPUESTAS

M. TORT: *–¿Podría usted precisar la relación que postuló entre el gesto y el instante de ver?*

¿Qué es un gesto? ¿un gesto de amenaza, por ejemplo? No es un golpe que se interrumpe. Es, al fin y al cabo, algo hecho para detenerse y quedar en suspenso.

Tal vez lo complete después, pero como gesto de amenaza, se inscribe en un antes.

Esta temporalidad muy particular que definí con el término *detención*, y que crea tras sí su significación, nos permite distinguir entre gesto y acto.

Si usted asistió a la última Opera de Pekín, se habrá fijado en cómo combaten. Combaten como siempre se ha combatido, con mucho más gestos que golpes. Por supuesto, el espectáculo entraña un predominio absoluto de los gestos. En estas danzas, nadie se da golpes, todos se deslizan en espacios diferentes en los que se diseminan secuencias de gestos, pero son gestos que en el combate tradicional tienen valor de arma, en el sentido de que, en última instancia, pueden valer por sí mismos como instrumentos de intimidación. Todos sabemos que los primitivos se lanzan al combate con máscaras feroces, horribles, y con gestos aterradores. ¡No vayan a creer que eso se ha acabado! A los *marines* americanos les enseñan, para responder a los japoneses, a hacer tantas muecas como ellos. También podemos considerar que nuestras armas modernas son gestos. ¡Quiera Dios que no pasen de allí!

La autenticidad de lo que sale a la luz en la pintura está menoscabada para nosotros, los seres humanos, por el hecho de que sólo podemos ir a buscar nuestros colores donde están, o sea, en la mierda. Si aludí a los pájaros que podían desplumarse, es porque nosotros no tenemos esas plumas. El creador tan sólo puede participar

de la creación de pequeñas deposiciones sucias, de una sucesión de sucias deposiciones yuxtapuestas. En la creación escópica estamos en esta dimensión –el gesto en tanto movimiento que se da a ver, que se ofrece a la mirada.

¿Le satisface esta explicación? ¿Fue ésa la pregunta que me hizo?

–No, me hubiera gustado que precisara lo que usted dijo sobre esa temporalidad a la que ya aludió una vez, y que supone, según creo, unas referencias que usted postuló en otra parte sobre el tiempo lógico.

Mire, señalé la sutura, la seudoidentificación que existe entre lo que llamé el tiempo de detención terminal del gesto y lo que, en otra dialéctica, que he llamado dialéctica de la prisa identificatoria, pongo como primer tiempo a saber, el instante de ver. Ambos se recubren pero, ciertamente, no son idénticos, puesto que uno es inicial y el otro terminal.

Déjeme añadir algo más, sobre lo cual no pude, por falta de tiempo, dar las indicaciones necesarias.

Este tiempo de la mirada, terminal, que concluye un gesto, está para mí estrechamente relacionado con lo que digo luego del mal de ojo. La mirada en sí, no sólo termina el movimiento, también lo fija. Miren esas danzas que les mencionaba, siempre están marcadas por una serie de tiempos de detención en que los actores se detienen en una actitud bloqueada. ¿Qué es, por lo tanto, ese tope, ese tiempo de detención del movimiento? No es más que el efecto fascinador –se trata de despojar al mal de ojo de la mirada, para conjurarlo. El mal de ojo es el *fascinum*, es aquello cuyo efecto es detener el movimiento y, literalmente, matar a la vida. En el momento en que el sujeto se detiene y suspende su gesto, está mortificado. El *fascinum* es la función antivida, antimovimiento, de ese punto terminal, y es precisamente una de las dimensiones en que se ejerce directamente el poder de la mirada. El instante de ver sólo puede intervenir aquí como sutura, empalme de lo imaginario y lo simbólico, y es retomado en una dialéctica, ese tipo de progreso temporal que se llama la prisa, el ímpetu, el movimiento hacia delante, que concluye en el *fascinum*.

Subrayo la distinción total del registro escópico con respecto al campo invocante, vocatorio, vocacional. En el campo escópico,

al contrario de lo que sucede en ese otro, el sujeto no está esencialmente indeterminado. Hablando estrictamente, el sujeto está determinado por la separación misma que determina el corte del *a*, esto es, lo que de fascinador introduce la mirada. ¿Está un poco más satisfecho? ¿Completamente? –Casi.

F. WAHL: *–Usted no mencionó un fenómeno que se sitúa, como el mal de ojo, en la civilización mediterránea, y que es el ojo profiláctico. Tiene una función de protección durante cierto trayecto, y está ligada no a una detención, sino a un movimiento.*

Lo profiláctico es, por decir así, alopático, ya sea el cuerno, de coral o no, o mil otras cosas cuyo aspecto es más claro, como la *turpicula res* descrita, creo, por Varrón –es un falo, sencillamente. Pues el ojo cobra su función virulenta, agresiva, y no simplemente de señuelo como en la naturaleza, porque todo deseo humano se basa en la castración. Podemos encontrar entre esos amuletos formas en las que se esboza un contra-ojo –es algo homeopático. Por ese lado se logra introducir dicha función profiláctica.

Yo pensaba, por ejemplo, que en la Biblia tenía que haber pasajes en que el ojo diera buena suerte. Vacilé en uno que otro lugar –definitivamente, no. El ojo puede ser profiláctico, pero en todo caso no es benéfico, es maléfico. En la Biblia, y aun en el Nuevo Testamento, no hay ojo bueno, pero malos, por doquier.

J.-A. MILLER: *–Usted nos ha explicado, a lo largo de varias lecciones, que el sujeto no es localizable en la dimensión de la cantidad o de la medida, en un espacio cartesiano. Por otra parte, dijo que la investigación de Merleau-Ponty coincidía con la suya, afirmó incluso que postulaba los puntos de referencia del inconsciente. . .*

No dije eso. Emití la suposición de que las pocas pistas que hay de la mostaza inconsciente en sus notas quizás lo hubieran llevado a pasar, digamos, a mi campo. Pero no estoy seguro.

–Continúo. Si Maurice Merleau-Ponty busca subvertir el espacio cartesiano, ¿lo hará para abrir el espacio trascendental de la relación con el Otro? No, lo hace para acceder a la dimensión llamada de la intersubjetividad, o bien la del mundo llamado preobjetivo, salvaje, primordial. Esto me lleva

a preguntarle si Lo Visible y lo Invisible *lo incita a cambiar algo del artículo sobre Maurice Merleau-Ponty que usted publicó en un número de* Les Temps Modernes.

Absolutamente nada.

11 DE MARZO DE 1964

LA TRANSFERENCIA Y LA PULSION

X

PRESENCIA DEL ANALISTA

Problemas de la transferencia.
El oscurantismo en análisis.
Ablata causa.
El Otro, ya ahí.
El inconsciente está afuera.
Un artículo del International Journal.

Para que no tenga siempre que estar pidiendo fósforos, me regalaron una caja bien grande, como pueden ver, sobre la cual está escrita esta fórmula *–el arte de escuchar casi equivale al del bien decir.* Esto reparte nuestras tareas. Ojalá logremos estar a su altura.

Hoy hablaré de la transferencia, es decir, abordaré la cuestión, con la esperanza de darles una idea de su concepto, según el proyecto que anuncié en nuestra segunda reunión.

1

La transferencia, en la opinión común, es representada como un afecto. Se la califica, vagamente, de positiva o de negativa. De manera general, se admite no sin fundamento, que la transferencia positiva es el amor –aunque es preciso decir que este término es usado en este caso de manera muy aproximativa–.

Freud formuló muy pronto la pregunta sobre la autenticidad del amor tal como se produce en la transferencia. Para decirlo de una vez, se tiende por lo general a afirmar que se trata de una especie

de falso amor, de una sombra de amor. Para Freud, al contrario, la balanza de ningún modo se inclinaba hacia ese lado. Tal vez uno de los aspectos más interesantes para nosotros de la experiencia de la transferencia es que ella suscita, de manera quizás más decisiva que nunca, la pregunta por el llamado amor auténtico, *eine echte Liebe*.

Se es más prudente, más temperado, en la manera de evocar la transferencia negativa y nunca se la identifica con el odio. Se usa más bien el término *ambivalencia*, término que, aun más que el primero, disimula muchas cosas, cosas confusas cuyo manejo no siempre es adecuado.

Diremos, con más exactitud, que la transferencia positiva es cuando a quien está en juego, el analista en este caso, lo miran con buenos ojos –y es negativa cuando le tienen ojeriza–.

Existe otro uso del término transferencia que vale la pena distinguir –se dice, por ejemplo, que la transferencia estructura todas las relaciones particulares con ese otro que es el analista, y que el valor de todos los pensamientos que gravitan en torno a esa relación debe ser connotado con un signo de reserva muy particular–. De ahí la expresión –que siempre se introduce en nota a pie de página, como una especie de paréntesis, de suspensión, de sospecha incluso, al referirse a la conducta de un sujeto– *está en plena transferencia.* Lo cual supone que todo su modo de apercepción está reestructurado sobre el centro prevalente de la transferencia.

Me detengo aquí porque esta doble referencia semántica me parece por el momento suficiente.

No podemos, por supuesto, contentarnos de ningún modo con esto, pues nuestra meta es aproximarnos al concepto de la transferencia.

Este concepto está determinado por la función que tiene en una praxis. Este concepto rige la manera de tratar a los pacientes. A la inversa, la manera de tratarlos rige al concepto.

Puede parecer que así se zanja, desde un principio, la cuestión de si la transferencia está ligada o no a la práctica analítica, si es su producto o incluso un artificio. De los numerosos autores que han tenido que opinar sobre el asunto, uno, Ida Macalpine, llevó muy lejos el intento de articular la transferencia en este sentido. Independientemente de su mérito –se trata de una persona muy testaruda–,

digamos de una vez que no podemos de ninguna manera aceptar esta posición extrema.

De todos modos, abordar la cuestión de esa manera no es zanjarla. Aunque tuviéramos que considerar la transferencia como un producto de la situación analítica, cabe decir que esa situación no puede crear en su totalidad el fenómeno y que, para producirlo, es preciso que, fuera de ella, ya estén presentes posibilidades a las cuales ella proporcionará su composición, quizás única.

Esto no significa en lo más mínimo que cuando no hay ningún analista a la vista no pueda haber efectos de transferencia, en sentido propio, estructurables exactamente como el juego de la transferencia en el análisis. Simplemente, el análisis al descubrirlos permite dar de ellos un modelo experimental, de ningún modo diferente del modelo, llamémoslo así, natural. De tal modo que hacer aflorar la transferencia en el análisis, donde encuentra sus fundamentos estructurales, es quizá la única manera de introducir la universalidad de aplicación de este concepto. Bastará luego cortar las ataduras que lo sujetan a la esfera del análisis y, más aun, a la *doxa* que le es atinente.

Al fin y al cabo, todo esto sólo son truismos. Pero valía la pena dejarlo sentado para empezar.

2

La meta de esta introducción es recordarles lo siguiente: abordar las bases del psicoanálisis supone que introduzcamos cierta coherencia entre los conceptos principales que lo fundan. Esta coherencia asoma ya en mi manera de abordar el concepto de inconsciente –recordarán que no pude separarlo de la presencia del analista–.

Presencia del analista –hermoso término que sería un error reducir a esa especie de sermoneo lacrimoso, esa ampulosidad serosa, esa caricia algo pegajosa que la encarna en un libro publicado con ese título.

La propia presencia del analista es una manifestación del inconsciente, de modo tal que cuando en nuestros días se manifiesta en ciertos encuentros como rechazo del inconsciente –es una tendencia, y confesa, en el pensamiento que algunos formulan– esto

también hay que integrarlo al concepto de inconsciente. Esto brinda un acceso rápido a la formulación que he destacado, la de un movimiento del sujeto que sólo se abre para volver a cerrarse en una pulsación temporal –pulsación que distingo como más radical que la inserción en el significante, que sin duda la motiva, pero que no es primaria a nivel de la esencia –ya que me han provocado para que hable de esencia–.

De manera mayéutica, erística, indiqué que era necesario ver el inconsciente como los efectos de la palabra sobre el sujeto –en la medida en que dichos efectos son tan radicalmente primarios que el status del sujeto en tanto sujeto propiamente está determinado por ellos. Esta proposición sirve para devolverle su lugar al inconsciente freudiano. Ciertamente, el inconsciente estaba presente desde siempre, existía, actuaba, antes de Freud, pero es importante subrayar que todas las acepciones que se han dado, antes de Freud, a esta función del inconsciente, no tienen absolutamente nada que ver con el inconsciente de Freud.

El inconsciente primordial, el inconsciente función arcaica, el inconsciente presencia velada de un pensamiento que, antes de su revelación, ha de estar a nivel del ser, el inconsciente metafísico de Eduardo von Hartmann –por más que Freud se refiera a él en un argumento *ad hominem*–, el inconsciente como instinto, sobre todo, nada tienen que ver con el inconsciente de Freud, nada que ver –a pesar del vocabulario analítico, de sus inflexiones, de sus desviaciones– con nuestra experiencia. Que me contesten los analistas –*¿Acaso en algún momento, aunque sólo sea por un instante, tienen la sensación de estar amasando pasta de instinto?*

En mi informe de Roma procedí a instaurar una nueva alianza con el sentido del descubrimiento freudiano. El inconsciente es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante. Esto deja bien sentado que con el término *sujeto* –por eso lo recordé inicialmente– no designamos el sustrato viviente necesario para el fenómeno subjetivo, ni ninguna especie de sustancia, ni ningún ser del conocimiento en su *patía*, segunda o primitiva, ni siquiera el *logos* encarnado en alguna parte, sino el sujeto cartesiano, que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza –sólo que, con nuestra manera de abordarlo, los fundamentos de este sujeto se revelan mucho más amplios y, por consiguiente,

mucho más sumisos, en cuanto a la certeza que yerra. Eso es el inconsciente.

Existe un vínculo entre ese campo y el momento, momento de Freud, en que se revela. Expreso ese vínculo comparándolo con la manera de proceder de un Newton, un Einstein, un Planck, proceder a-cosmológico, por lo siguiente– todos estos campos se caracterizan por trazar en lo real un surco nuevo con respecto al conocimiento eterno que cabe atribuirle a Dios.

Paradójicamente, la diferencia que asegura al campo de Freud su más segura subsistencia es la de ser un campo que, por su propia índole, se pierde. En este punto la presencia del psicoanalista es irreductible, por ser testigo de esa pérdida.

A ese nivel, no hay nada más que sacar de él, porque es una pérdida sin compensación, sin ningún saldo a su favor, salvo el ser retomada en la función de la pulsación. La pérdida se produce necesariamente en una zona oscura –designada por la raya oblicua con que divido las fórmulas que se despliegan, lineales, frente a cada uno de estos términos: inconsciente, repetición, transferencia. Esta zona de la pérdida entraña incluso, respecto a esos hechos de la práctica analítica, cierto reforzamiento del oscurantismo, muy característico de la condición del hombre en nuestra época de pretendida información –oscurantismo que, según confío sin saber muy bien por qué, parecerá inaudito en el futuro–. La función que ha cumplido el psicoanálisis en la propagación de ese estilo que se llama a sí mismo *american way of life* corresponde exactamente a lo que designo con el término de *oscurantismo*, en tanto se destaca por revalorizar nociones refutadas desde hace tiempo en el campo del psicoanálisis, como la del predominio de las funciones del yo.

Por esta razón, entonces, la presencia del psicoanalista, aun en la vertiente misma en que aparece la vanidad de su discurso, debe incluirse en el concepto de inconsciente. Los psicoanalistas de hoy tenemos que tomar en cuenta esta escoria en nuestras operaciones, como el *caput mortuum* del descubrimiento del inconsciente. Ella justifica el mantenimiento dentro del análisis, de una posición conflictiva, necesaria para la existencia misma del análisis.

Si es verdad que el psicoanálisis descansa en un conflicto fundamental, en un drama inicial y radical respecto a todo cuanto se puede incluir en la rúbrica de lo psíquico, la novedad a la que aludí, y que se llama *recordatorio del campo y de la función de la*

palabra y del lenguaje en la experiencia psicoanalítica, no pretende ser una posición exhaustiva con respecto al inconsciente, puesto que es a su vez intervención en el conflicto. Este recordatorio posee un alcance inmediato, en cuanto tiene de por sí una incidencia transferencial. Cosa reconocida, pues precisamente se le ha podido reprochar a mi seminario el desempeñar, con respecto a mi audiencia, una función que la ortodoxia de la asociación psicoanalítica considera peligrosa, porque interviene en la transferencia. Ahora bien, lejos de negar esta incidencia, considero que es radical, por ser constitutiva de la nueva alianza celebrada con el descubrimiento de Freud. Esto indica que la causa del inconsciente –y adviertan que en este caso la palabra *causa* debe ser entendida en su ambigüedad, causa que defender, pero también función de la causa a nivel del inconsciente–, esta causa ha de ser concebida intrínsecamente como una causa perdida. Es la única posibilidad que tenemos de ganarla.

Por eso puse de relieve en el concepto ignorado de repetición ese resorte del encuentro siempre evitado, de la oportunidad perdida. La función del malogro está en el centro de la repetición analítica. La cita siempre es fallida –a ello se debe, con respecto a la *tyche*, la vanidad de la repetición, su ocultación constitutiva.

El concepto de repetición nos hace tropezar con el dilema entre asumir, pura y simplemente, nuestra implicación como analistas en el carácter erístico de la discordancia de toda exposición de nuestra experiencia, o pulir el concepto a nivel de algo que sería imposible objetivar, a no ser mediante un análisis trascendental de la causa.

Este se formularía a partir de la fórmula clásica, *ablata causa tollitur effectus* –sólo tendríamos que subrayar el singular de la prótasis, *ablata causa*, poniendo en plural los términos de la apódosis, *tolluntur effectus* –lo cual significaría que *los efectos sólo andan bien en ausencia de la causa.* Todos los efectos están sometidos a la presión de un orden transfactual, causal, que pide formar parte de su ronda, pero si se cogen bien de la mano, como en la canción, obstaculizarán a la causa para que se inmiscuya en ella.

En este punto hay que definir la causa inconsciente, no como un ente, ni como un *οὐκ ὄν*, un no-ente –como lo hace, creo, Henri Ey, un no-ente de la posibilidad. Es un *μὴ ὄν*, una interdic-

ción que trae un ente al ser, pese a su no advenimiento, es una función de lo imposible sobre la cual se funda una certeza.

3

Esto nos lleva a la función de la transferencia. Pues a este indeterminado de puro ser que no tiene acceso a la determinación, a esta posición primaria del inconsciente que se articula como constituido por la indeterminación del sujeto, nos brinda acceso, de manera enigmática, la transferencia. Un nudo gordiano nos ha conducido a lo siguiente: el sujeto busca su certeza. Y la certeza del propio analista en lo concerniente al inconsciente no puede ser extraída del concepto de transferencia.

Resulta entonces sorprendente observar la multiplicidad, la pluralidad, la plurivalencia incluso, de las concepciones de la transferencia formuladas en el análisis. No pretendo una revisión exhaustiva de estas concepciones. Intentaré guiarlos por los caminos de una exploración selectiva.

Si seguimos su emergencia en los textos y las enseñanzas de Freud, corremos el peligro de un deslizamiento que no podemos imputarle –no ver en el concepto de transferencia sino el propio concepto de repetición. No olvidemos que, cuando Freud nos lo presenta, nos dice *–Lo que no puede ser rememorado se repite en la conducta.* Esta conducta, para revelar lo que repite, se ofrece a la reconstrucción del analista.

Podemos llegar a creer que la opacidad del trauma –tal como el pensamiento de Freud lo mantiene en su función inaugural, es decir, para nosotros, la de resistencia de la significación– es en ese momento explícitamente considerada como responsable del límite de la rememoración. Y después de todo, podríamos sentirnos cómodos en nuestra propia teorización, si reconocemos que éste es un momento muy significativo, el de la transmisión de poderes del sujeto al Otro, que llamamos el gran Otro, el lugar de la palabra, virtualmente, el lugar de la verdad.

¿Es ése el punto de aparición del concepto de transferencia? Así parece, y muchas veces se dejan las cosas tal cual. Pero miremos el asunto más detenidamente. Ese momento, en Freud, no es simplemente el momento límite que corresponde a lo que designé

como el momento de cierre del inconsciente, pulsación temporal que lo hace desaparecer en cierto punto de su enunciado. Freud, cuando introduce la función de la transferencia, se esmera en señalar ese momento como causa de lo que llamamos transferencia. El Otro, latente o no, está presente, desde antes, en la revelación subjetiva. Ya está presente cuando ha empezado a asomar algo del inconsciente.

La interpretación del analista recubre simplemente el hecho de que ya el inconsciente –si es lo que yo digo, a saber, juego del significante– en sus formaciones –sueño, lapsus, chiste o síntoma– procede mediante la interpretación. El Otro, el gran Otro, ya está presente cada vez que el inconsciente se abre, por más fugaz que sea esta apertura.

Lo que Freud nos indica, desde un principio, es que la transferencia es esencialmente resistente, *Übertragungswiderstand*. La transferencia es el medio por el cual se interrumpe la comunicación del inconsciente, por el que el inconsciente se vuelve a cerrar. Lejos de ser el momento de la transmisión de poderes al inconsciente, la transferencia es al contrario su cierre.

Esto es esencial para marcar la paradoja que se suele expresar con bastante frecuencia mediante la indicación siguiente, que también encontramos en el texto de Freud –el analista debe esperar la transferencia para empezar a dar la interpretación.

Quiero poner el acento en este asunto porque es la línea divisoria entre la buena y la mala manera de concebir la transferencia.

En la práctica analítica existen maneras muy variadas de hacerlo. No se excluyen forzosamente. Pueden ser definidas en diferentes niveles. Por ejemplo, las concepciones de la relación del sujeto con tal o cual de las instancias que Freud pudo definir en el segundo tiempo de su *Tópica*, como el ideal del yo o el superyó, suelen ser parciales porque sólo dan una visión lateral de lo que, en su esencia, es la relación con el gran Otro.

Pero existen otras divergencias, que son divergencias irreductibles. Existe una concepción que, cuando se formula, no puede dejar de contaminar la práctica –pues pretende que el análisis de la transferencia opera sobre la base de una alianza con la parte sana del yo del sujeto, y consiste en invocar su sensatez para hacerle notar el carácter ilusorio de algunas de sus conductas en el ámbito de la relación con el analista. Esta es una tesis que subvierte lo que

está en juego, a saber, la presentificación de esa esquizia del sujeto, que en este caso se realiza efectivamente en la presencia. Recurrir a una parte sana del sujeto, que se da por presente en lo real y apta para juzgar con el analista lo que sucede en la transferencia, es desconocer, de hecho, que ésa es precisamente la parte involucrada en la transferencia, que ella es quien cierra la puerta, o la ventana, o los postigos, como les parezca mejor –que la beldad con quien uno quiere hablar está detrás de los postigos, esperando, como quien no quiere la cosa, poder abrirlos otra vez. Por eso mismo la interpretación se vuelve decisiva en ese momento, pues con la beldad es con quien uno tiene que hablar.

Sólo indicaré la reversión que entraña este esquema con respecto al modelo que uno tiene en mente. En algún lugar digo que *el inconsciente es el discurso del Otro*. Pero el discurso del Otro que hay que realizar, el del inconsciente, no está detrás del cierre, está afuera. Es quien pide, por boca del analista, que vuelvan a abrir los postigos.

De cualquier forma, es una paradoja designar en ese movimiento de cierre el momento inicial en que la interpretación puede lograr su cometido. Y aquí se revela la crisis conceptual permanente que existe en el análisis, respecto a cómo conviene concebir la función de la transferencia.

La contradicción de su función, que hace que se la vea como el punto de impacto del alcance interpretativo en la medida misma en que, con respecto al inconsciente, es momento de cierre, exige que la tratemos como lo que es, a saber, un nudo. La trataremos o no como un nudo gordiano, eso está por verse. Es un nudo y nos apremia a que demos cuenta de él –cosa que he hecho desde hace varios años– mediante consideraciones topológicas cuya mención espero que no les parezca superflua.

4

Hay una crisis en el análisis, y esto justifica, porque no hay en ello ninguna parcialización, que escoja un texto muy reciente que, por ser de una mente nada mediocre, la manifiesta de la manera más palmaria. Se trata de un artículo denso, muy cautivante, de Thomas S. Szasz –quien vive en Siracusa pero, por desgracia, no se parece a

Arquímedes, pues esta Siracusa está en el Estado de Nueva York– publicado en el último número del *International Journal of Psychoanalysis.*

La idea que inspira este artículo a su autor es coherente con la búsqueda que anima sus artículos anteriores, una búsqueda verdaderamente conmovedora de la autenticidad del camino analítico.

Es muy llamativo que un autor, por cierto muy estimado en su círculo, el del psicoanálisis propiamente norteamericano, considere la transferencia meramente como una defensa del psicoanalista, y llegue a una conclusión como la siguiente –*la transferencia es el eje sobre el cual descansa la estructura entera del tratamiento psicoanalítico.* Califica este concepto de *inspired* –siempre desconfío de los falsos amigos en el vocabulario inglés, y busqué sopesar su traducción. Este *inspired* no creo que quiera decir inspirado, sino algo así como *oficioso –se trata de un concepto oficioso a la par que indispensable* –cito– *aunque alberga* –harbours– *los gérmenes, no sólo de su propia destrucción, sino de la destrucción del psicoanálisis mismo.* ¿Por qué? *Porque tiende a colocar a la persona del analista más allá de la prueba de realidad, tal como puede obtenerla de sus pacientes, de sus colegas y de él mismo. Este riesgo* –this hazard– *debe ser francamente* –frankly– *reconocido. Ni la profesionalización, ni la elevación de los standards, ni los análisis didácticos coercitivos* –coerced training analysis– *pueden protegernos contra ese peligro.* Y aquí se da la confusión *–sólo la integridad del analista y de la situación analítica puede salvarnos de la extinción de* –The unique dialogue– *del diálogo único entre el analista y el analizado.*

Esta *impasse* completamente fabricada es indispensable al autor porque sólo concibe el análisis de la transferencia en los términos de un asentimiento obtenido de la parte sana del yo, la parte apta para juzgar la realidad y acabar con la ilusión.

Su artículo, lógicamente, empieza así *–la transferencia se asimila a conceptos como los de error, ilusión o fantasía.* Una vez obtenida la presencia de la transferencia, se trata de una cuestión de acuerdo entre el analizado y el analista, con la salvedad de que, como el analista es aquí juez sin apelación y sin recurso, nos vemos llevados a considerar todo análisis de la transferencia como un campo de puro riesgo, sin control.

Tomé este artículo sólo como un caso límite, pero demostra-

tivo, porque incita a restituir una determinación que haga entrar en juego otro orden. Este orden es el de la verdad. El fundamento único de la verdad es que la palabra, aun mentirosa, la invoca y la suscita. Esta dimensión siempre está ausente del positivismo lógico que domina el análisis del concepto de transferencia hecho por Szasz.

A propósito de mi concepción de la dinámica inconsciente, se ha podido hablar de intelectualización –so pretexto de que doy la primacía a la función del significante. ¿Acaso no se ve que la pretendida intelectualización consiste en ese modo operatorio –donde todo se juega en torno a la confrontación entre una realidad y una connotación de ilusión que se imputa al fenómeno de la transferencia?

Lejos de tener que considerar dos sujetos, en una posición dual, discutiendo sobre una objetividad supuestamente depositada allí como efecto de caída de una compresión de la conducta, es preciso que hagamos surgir el campo del engaño posible. Cuando introduje el sujeto de la certeza cartesiana como punto de partida necesario de todas nuestras especulaciones sobre lo que el inconsciente revela, subrayé muy bien el papel de péndulo esencial que tiene en Descartes el Otro, que, según dice, no debe en ningún caso ser engañoso. En análisis, el peligro está en que el engañado sea el Otro. Esta no es la única dimensión que ha de aprehenderse en la transferencia. Reconozcan, empero, que si hay un terreno, en el discurso, en que el engaño tiene probabilidades de triunfo, su modelo es el del amor. ¡Puede haber mejor manera de reafirmar el punto sobre el cual uno se engaña que la de convencer al otro de la verdad de lo que uno afirma! ¿No es ésta una estructura fundamental de la dimensión del amor, que la transferencia nos da la oportunidad de ilustrar? Persuadiendo al otro de que tiene lo que puede completarnos, nos aseguramos precisamente de que podremos seguir ignorando qué nos falta. El círculo del engaño, en tanto que hace surgir el amor en el momento preciso, nos servirá de puerta ejemplar, la próxima vez, para mostrar en qué consiste su lazo.

Pero esto no es todo lo que tengo que mostrarles, ya que eso no es lo que causa radicalmente el cierre que la transferencia entraña. Lo que lo causa, que será la otra cara de nuestro examen de los conceptos de transferencia –y que remite al signo de interrogación

que aparece en el lado izquierdo de la pizarra, lado oscuro, reservado–, es lo que designé como el objeto *a*.

RESPUESTAS

F. WAHL: –*¿Con qué teoría del conocimiento, en el sistema de las teorías existentes, puede relacionarse lo que usted dijo en la primera mitad de la conferencia?*

Como estoy diciendo que la novedad del campo freudiano es darnos en la experiencia algo que fundamentalmente se aprehende así, no hay por qué sorprenderse si no encuentran su modelo en Plotino.

Dicho esto, sé que a pesar de mi negativa a seguir la primera pregunta de Miller sobre el tema de una ontología del inconsciente les he dado, sin embargo, un poco de cuerda mediante referencias sumamente precisas. Hablé del ὄν, del οὐκ. Con el ὄν aludía de manera muy precisa a su formulación por Henri Ey, formulación la cual no se destaca por su pertinencia en lo tocante al inconsciente, pero logra situar en algún lugar al inconsciente en su teoría de la conciencia. Hablé del μὴ ὄν, de lo que está en entredicho, de lo dicho-que-no. No es algo que tenga mucho alcance que digamos como indicación propiamente metafísica, y no creo transgredir así los límites que me fijé yo mismo. Pero a pesar de todo, eso estructura de un modo perfectamente transmisible los puntos sobre los cuales versa su pregunta. En el inconsciente hay un saber, que no hay que concebir como saber que haya de completarse o clausurarse.

ὄν, οὐκ ὄν, μὴ ὄν, con semejantes fórmulas aún se sustantiva demasiado al inconsciente. Por eso las evito muy cuidadosamente. Lo que hay más allá, la beldad detrás de los postigos, como lo llamé hace un rato, de eso se trata y hoy no lo abordé en modo alguno. El asunto es señalar cómo algo del sujeto está, por detrás, imantado, imantado hasta un grado profundo de disociación, de esquizia. Ése es el punto clave donde hemos de ver el nudo gordiano.

P. KAUFMANN: –*¿Qué relación hay entre lo que usted llamó escoria y aquello de lo cual habló anteriormente como resto?*

El resto siempre es, en el destino humano, fecundo. La escoria es el resto extinguido. En este caso, el término escoria se emplea de modo completamente negativo. Apunta a esa verdadera regresión que puede producirse en el plano de la teoría del conocimiento psicológico, en la medida en que el analista se encuentra colocado en un campo del que sólo puede huir. Busca, entonces, seguridad en teorías que se ejercen en el sentido de una terapéutica ortopédica, que tienden al conformismo, que procuran al sujeto un acceso a las concepciones más míticas de la *happiness*. Esto, unido al manejo sin crítica del evolucionismo, constituye el ambiente de nuestra época. La escoria, en este caso, son los propios analistas, no otra cosa –pese a que el descubrimiento del inconsciente es todavía joven, y constituye una oportunidad sin precedentes de subversión.

15 DE ABRIL DE 1964

XI

ANALISIS Y VERDAD O EL CIERRE DEL INCONSCIENTE

Decir lo verdadero, mentir, engañarse.
El yo miento *y el* yo pienso.
Homúnculo o $
La validez de la psicología.
La ilusión y su rectificación.
La transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente.

La vez pasada introduje el concepto de transferencia. Lo hice de forma problemática, fundándome en las dificultades que impone al analista. Para ello, aproveché la coincidencia que me brindaba el último artículo sobre el tema publicado en el órgano más oficial del psicoanálisis, el *International Journal of Psychoanalysis*, que hasta llega a poner en tela de juicio la utilización en el análisis de la noción de transferencia. Continuaré su lectura.

I

Según su autor, el analista debe designar para el paciente los efectos de discordancia, más o menos manifiestos, que se producen respecto a la realidad de la situación analítica, es decir, los dos sujetos reales que allí están presentes.

Primero están los casos en que el efecto de discordancia es muy evidente. Se puede ver ilustrado por la pluma humorística de un Spitz, uno de esos viejos aguerridos que se las saben todas cuando de divertir al público se trata.

Toma el ejemplo de una de sus pacientes, que, en uno de esos sueños llamados de transferencia —o sea, de realización amorosa con su analista, Spitz, en este caso —lo ve dotado de una cabellera tan abundante como rubia. Esto, a cualquiera que haya oteado el cráneo pulido del personaje, y es bastante conocido como para ser célebre, le parecerá un caso en que el analista podrá mostrar fácilmente al sujeto las distorsiones a que lo han conducido los efectos del inconsciente.

Pero cuando se trata de calificar una conducta del paciente como descortés para con su analista *hay una sola alternativa*, según Szasz, *o el paciente está de acuerdo o no lo está, y entonces, ¿cómo decidir o no en base a la posición principista de que el analista tiene siempre la razón?* Con lo cual nos vemos colocados de nuevo en ese polo a la vez mítico e idealizante que Szasz llama *la integridad del analista.* ¿Qué sentido puede tener esto a no ser el de la referencia a la dimensión de la verdad?

Tengo, pues, que situar este artículo en la perspectiva en que lo sitúa el propio autor, y considerar que opera, no en el plano heurístico, sino en el erístico —y que manifiesta, con su reflexión que termina en una *impasse*, la presencia de una verdadera crisis de conciencia en la función del analista. Esta crisis de conciencia sólo nos interesa de manera lateral, ya que hemos mostrado que a ello lleva necesariamente cierto modo unilateral de teorizar la práctica del análisis de la transferencia. Es una tendencia que desde hace tiempo hemos denunciado.

Les señalé la vez pasada, para volver a los datos casi fenomenológicos que permiten situar el problema en su verdadero lugar, que en la relación de uno con otro que se instaura en el análisis queda eludida una dimensión.

Es evidente que esta relación se instaura en un plano que no es simétrico ni recíproco. De esto se da cuenta Szasz —y muy equivocadamente, lo deplora. En esta relación de uno con otro se instituye una búsqueda de la verdad en la que se supone que uno de los dos sabe o, al menos, que sabe más que el otro. Respecto a él surge de inmediato el pensamiento no sólo de que no debe engañarse sino también de que lo pueden engañar. El *engañarse*, entonces, se le endilga al sujeto. No es simplemente que el sujeto, en forma estática, esté en el error, en falta. Es que, en una forma móvil, en su discurso, está situado esencialmente en la dimensión del *engañarse*.

Encuentro también el señalamiento de estas referencias en otro analista, Nünberg, que escribió, en el *International Journal of Psychoanalysis*, en 1926, un artículo titulado *The Will of Recovery. Recovery* no es, en sentido estricto, curación, es restauración, retorno. La palabra está muy bien elegida y plantea una pregunta que merece atención. A fin de cuentas ¿qué lleva al paciente a recurrir al analista para pedirle algo que él llama Salud, cuando sabemos –la teoría lo dice– que su síntoma está hecho para procurarle ciertas satisfacciones?

Con diversos ejemplos, y de los más humorísticos además, Nünberg muestra fácilmente que, sin necesidad de avanzar mucho en el análisis, a veces se hace a todas luces manifiesto que el motivo que lleva al paciente a buscar la salud, el equilibrio, es justamente su propósito inconsciente, en su alcance más inmediato. ¡Qué buen refugio, por ejemplo, le ofrece el análisis para restablecer la paz del hogar, cuando ha tenido tropiezos en su función sexual o cuando se le presenta algún deseo extramarital! Desde los primeros momentos se ve a las claras que el paciente desea, en forma de una suspensión provisoria de su presencia en su casa, lo contrario de lo que vino a proponer como objetivo primordial de su análisis –no la restitución de su hogar, sino su ruptura.

Aquí nos topamos por fin y al máximo –en el acto mismo con que se emprende el análisis y, por ello, ciertamente también en sus primeros pasos– con la profunda ambigüedad de toda aseveración del paciente, debido a que ella tiene, de por sí, dos caras. Nosotros nos topamos con la dimensión de la verdad como con algo que se instaura con cierta mentira y aun por ella, cosa que en realidad no la quebranta, pues la propia mentira se postula como tal en la dimensión de la verdad.

2

Ahora ven por qué el punto de referencia que hemos querido destacar para una rectificación general de la teoría analítica es la relación del sujeto con el significante, porque éste es primordial y constituyente tanto en la instauración de la experiencia analítica como en la función radical del inconsciente.

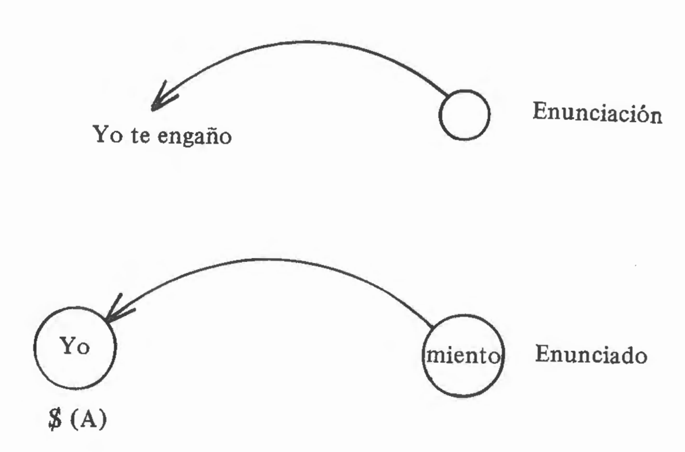
En nuestra incidencia didáctica esto, sin duda, limita el inconsciente a lo que podríamos llamar su plataforma más estrecha. Pero la referencia a este punto de división es la que permite no cometer errores por el lado de una substantificación, sea cual fuere.

Centraremos esto en el esquema de cuatro esquinas de nuestro grafo, que distingue a sabiendas el plano de la enunciación del plano del enunciado. Su uso ilustra los absurdos a que llega un pensamiento lógico demasiado formal, al ver una antinomia de la razón en el enunciado yo *miento*, cuando cualquiera sabe que no la hay.

Es un craso error responder a este *yo miento* que si dices *yo miento*, dices la verdad y, por tanto, no mientes, y así sucesivamente. Se ve a las claras que el *yo miento*, pese a su paradoja, es perfectamente válido. En efecto, el *yo* (*je*) que enuncia, el *yo* (*je*) de la enunciación, no es el mismo que el *yo* (*je*) *del enunciado*, es decir, el *shifter* que lo designa en el enunciado. Por consiguiente, desde el punto de donde yo enuncio me es perfectamente posible formular con validez que el *yo* –el yo que en ese momento formula el enunciado– está mintiendo, que mintió poco antes, que miente después o incluso que, al decir *yo miento*, afirma que tiene la intención de engañar. No hay que ir demasiado lejos a buscar un ejemplo que lo ilustre. Recuerden el cuento judío del tren en que uno de los dos protagonistas le dice al otro qué va a tomar. *Voy a Lemberg*, dice, a lo cual el otro responde: *¿Por qué me dices que vas a Lemberg cuando de verdad vas a Lemberg y si me lo dices es para que crea que vas a Cracovia?*

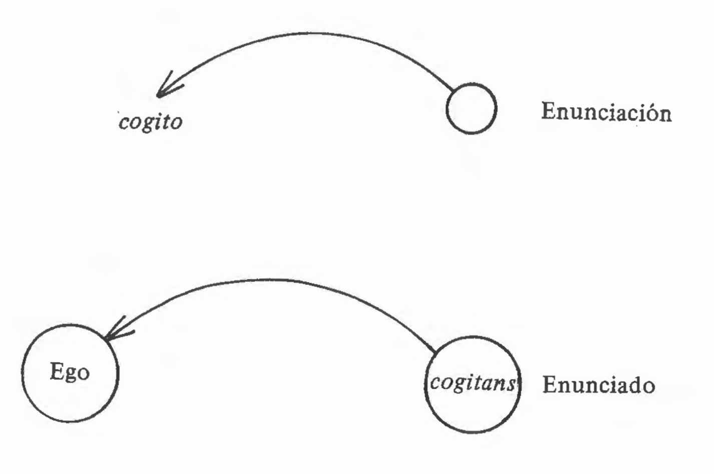
Esta división entre el enunciado y la enunciación hace que, efectivamente, del *yo miento* que está a nivel de la cadena del enunciado, resulte un *yo te engaño* –el *miento* es un significante que forma parte, en el Otro, del tesoro del vocabulario donde el *je* (yo), determinado retroactivamente, se vuelve significación engendrada a nivel del enunciado de lo que éste produce a nivel de la enunciación. El *yo te engaño* proviene del punto donde el analista espera al sujeto, y le devuelve, según la fórmula, su propio mensaje en su verdadera significación, es decir, en forma invertida. Le dice: *en ese* yo te engaño, *el mensaje que envías es lo que yo te expreso y al hacerlo, dices la verdad.*

Por el camino de engaño en que el sujeto se aventura, la postura del analista le permite formular ese *tú dices la verdad*, y nuestra interpretación sólo tiene sentido en esta dimensión.



Quisiera indicarles el recurso que nos brinda este esquema para captar el proceder fundamental de Freud que, en una fecha determinada, hizo posible el descubrimiento del inconsciente, el cual –por supuesto– estuvo allí desde siempre, en la época de Tales como en las modalidades de relación interhumanas más primitivas.

Traslademos a este esquema el *yo pienso* cartesiano. Sin duda, la distinción entre enunciado y enunciación, es lo que hace siempre posible su deslizamiento y también el eventual escollo con que tropieza. En efecto, si algo instituye el *cogito* es el registro del pensamiento, en tanto se deduce de la oposición con la extensión –status frágil, pero suficiente en el orden de la constitución



significante. Digamos que obtiene su certeza el *cogito* por ocupar su lugar en el plano de la enunciación. Pero el status del *yo pienso* es tan reducido, tan mínimo, tan puntual como el *miento* de hace un rato– y puede asimismo verse afectado por la connotación del *eso no quiere decir nada.*

El *yo pienso*, reducido a tal puntualidad porque sólo se sustenta en la duda absoluta en lo tocante a toda significación, incluida la suya, tal vez tenga incluso un status más frágil que el denunciado en el *yo miento*.

Por consiguiente, me atreveré a calificar el *yo pienso* cartesiano como algo que participa, en su afán de certeza, de una especie de aborto. La diferencia del status que le da al sujeto el descubrimiento de la dimensión del inconsciente freudiano, proviene del deseo, que ha de ser situado a nivel del *cogito*. Toda enunciación habla del deseo y es animada por él. Señalo de paso que el deseo tal como lo formulo, comparado con lo que nos aporta Freud, dice más.

Etiquetaré la función del *cogito* cartesiano con el término engendro u homúnculo. Es ilustrada por la consecuencia que se produjo inevitablemente en la historia de lo que llamamos el pensamiento, y que consiste en tomar ese *yo* (*je*) del *cogito* por el homúnculo que, desde hace tiempo, se representa cada vez que se habla de psicología, o sea, cada vez que se da cuenta de la inanidad o de la discordancia psicológica mediante la presencia, dentro del hombre, del famoso hombrecillo que lo gobierna, el conductor del carro, el punto de síntesis, como se dice ahora. Este hombrecillo ya fue denunciado en su función por el pensamiento presocrático.

En nuestro vocabulario, en cambio, simbolizamos con una S tachada ($) al sujeto en tanto que constituido como segundo respecto del significante. Para ilustrarlo les recordaré que esto puede presentarse de la manera más simple en el rasgo unario. El primer significante es la muesca con que se marca, por ejemplo, que el sujeto ha matado a *un* animal, con lo cual ya no se enredará en su memoria cuando haya matado diez más. No tendrá que acordarse de cuál es cuál –los contará a partir de ese rasgo unario.

El propio sujeto se ubica con el rasgo unario. Este, de entrada se señala como tatuaje, el primero de los significantes. Cuando este significante, este uno, queda instituido, la cuenta es *un* uno. El sujeto tiene que situarse como tal, no a nivel del uno, sino del *un* uno, a nivel de la cuenta. Ya en esto ambos unos se distinguen.

Así queda marcada la primera esquizia que hace que el sujeto como tal se distinga del signo respecto del cual se pudo constituir primero como sujeto. Por ello les enseño a no confundir la función del sujeto tachado, $\$$, con la imagen del objeto *a*, ya que es así como, por su parte, el sujeto se ve, duplicado –se ve como constituido por la imagen reflejada, momentánea, precaria, del dominio, se imagina hombre sólo porque se imagina.

En la práctica analítica, situar al sujeto con respecto a la realidad tal como se supone que nos constituye, y no con respecto al significante, ya equivale a caer en la degradación de la constitución psicológica del sujeto.

3

Tomar como punto de partida la relación del sujeto con un contexto real puede tener su razón de ser en tal o cual experiencia de psicólogo. Puede producir resultados, tener efectos, permitir la construcción de tablas. Desde luego, siempre serán contextos en los que la realidad la forjamos nosotros, por ejemplo, cuando sometemos un sujeto a tests, que son tests organizados por nosotros. Este es el dominio de validez de lo que se llama psicología, dominio que nada tiene que ver con el nivel en que nosotros situamos la experiencia analítica, y que, diría yo, refuerza de manera increíble la indigencia del sujeto.

Lo que yo he llamado el *islote* psicológico no es la vieja, aunque siempre joven, mónada instituida tradicionalmente como centro de conocimiento, ya que la mónada leibniziana, por ejemplo, no está aislada, es centro de conocimiento. No se puede separar de una cosmología, es, en el cosmos, el centro desde donde se ejerce lo que será, según las inflexiones, contemplación o armonía. Volvemos a encontrar el *islote* psicológico en el concepto del yo (*moi*), que se ha confundido, en el pensamiento psicoanalítico –por una desviación que, según creo, es sólo un rodeo– con el sujeto desamparado en su relación con la realidad.

Quiero subrayar primero que esa manera de teorizar la operación discrepa, está en ruptura completa, con lo que por su parte la experiencia nos lleva a promover y que no podemos eliminar del texto analítico –la función del objeto interno.

Los términos introyección y proyección se usan siempre a la buena de Dios. Pero, a todas luces, aun en este contexto de teorización defectuosa, se nos brinda algo que por todas partes llega a ocupar el primer plano –la función del objeto interno. A la postre, se polarizó, en forma extrema en ese objeto bueno o malo, en torno al cual gira, para algunos, todo aquello que, en la conducta de un sujeto, representa distorsión, inflexión, miedo paradójico, cuerpo extraño. Algunos han señalado también que se trata del punto operatorio sobre el cual, en condiciones de urgencia –como, por ejemplo las de la selección de sujetos para cargos directivos, cibernéticos, responsables de diversa índole como el de piloto de aviación o conductor de locomotora– habría que localizar un análisis rápido, relámpago incluso, o aun el uso de ciertos tests llamados de personalidad.

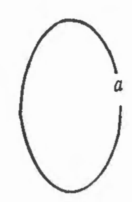
No podemos dejar de preguntarnos por el status de este objeto interno. ¿Es un objeto de percepción? ¿Cómo abordarlo? ¿Dónde adviene? En el contexto de esta rectificación ¿cómo se ha de concebir el análisis de la transferencia?

Les indicaré un modelo que luego será necesario perfeccionar mucho, y que deben por tanto tomar como un modelo problemático. Los esquemas centrados en la función de rectificación de la ilusión tienen tal poder de adherencia que nunca es prematuro salirle al paso con algo que al menos la obstaculice.

Si el inconsciente es aquello que se vuelve a cerrar en cuanto se ha abierto, según una pulsación temporal; si, por otra parte, la repetición no es simplemente estereotipia de la conducta, si es repetición con respecto a algo de siempre fallido, ya se habrán percatado de que por sí sola la transferencia –tal como nos la presentan, o sea, como modo de acceso a lo que se esconde en el inconsciente –sólo puede ser una vía muy precaria. Si la transferencia no es más que repetición, será siempre repetición del mismo malogro. Si la transferencia pretende, mediante esta repetición, restituir la continuidad de una historia, sólo lo logrará provocando el resurgimiento de una relación que, por su naturaleza, es sincopada. Vemos, por tanto, que la transferencia no es por sí sola un modo operatorio suficiente si se la confunde con la eficacia de la repetición, con la restauración de lo que está escondido en el inconsciente y aun con la catarsis de los elementos inconscientes.

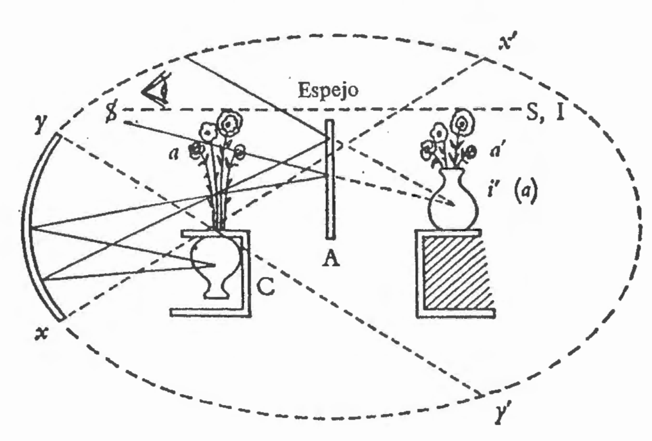
Cuando hablo del inconsciente como lo que aparece en la pul-

sación temporal puede presentárseles la imagen de la *nasa* que se entreabre, y en cuyo fondo se realizará la pesca del pez. En cambio, según la figura de la *alforja*, el inconsciente es una cosa reservada, cerrada por dentro, a donde tenemos que penetrar desde afuera. Invierto, entonces, la topología de la imaginería tradicional al presentarles este esquema.



Esquema de la *nasa*

Tendrán que superponerlo al modelo óptico que presenté en mi artículo *Observación sobre el informe de Daniel Lagache*, y que se refiere al yo ideal y al ideal del yo. Allí verán que el sujeto se constituye como ideal en el Otro, que la definición de lo que adviene como yo, o yo ideal –que no es el ideal del yo–, lo ha de ajustar en el Otro, es decir, que su realidad imaginaria la ha de constituir en el Otro. Este esquema permite ver claramente –lo subrayo en lo tocante a los elementos recientes que presenté a propósito de la pulsión escópica– que allí donde el sujeto se ve, o sea, donde se forja esa imagen real e invertida de su propio cuerpo que está presente en el esquema del yo, no es allí desde donde se mira.



Modelo óptico presentado en Observación sobre el informe de Daniel Lagache

Ahora bien, el sujeto se ve en el espacio del Otro, y el punto desde donde se mira está también en ese espacio. Pero, ése es también el punto desde donde habla, pues en tanto habla, comienza, en el lugar del Otro, a constituir esa mentira verídica con que empieza a esbozarse lo que a nivel del inconsciente participa del deseo.

Tenemos pues que considerar al sujeto en relación a la nasa –en particular en relación a su orificio, que es su estructura esencial– como dentro de ella. Lo importante allí, como dice el Evangelio, no es lo que entra, sino lo que sale.

Podemos concebir el cierre del inconsciente por la incidencia de algo que desempeña el papel de un obturador –el objeto *a* succionado, aspirado, en el orificio de la nasa–. Pueden dibujar una imagen parecida a esas grandes bolas donde se revuelven los números que se sacan en una lotería. Los primeros enunciados de la asociación libre cocinados en esa gran ruleta salen de ella en el intervalo en que el objeto no tapa el orificio. Esta imagen brutal, elemental, permite restituir la función constituyente de lo simbólico en su contraposición recíproca. Es el juego del sujeto, a pares o nones con su nuevo hallazgo, con lo que viene allí a presentificarse en la acción efectiva de la maniobra analítica.

Este esquema es del todo insuficiente, pero es un esquema *bulldozer* que concilia la noción de que la transferencia es a la vez obstáculo a la rememoración y presentificación del cierre del inconsciente, que es el fracaso, siempre en el momento exacto, del buen encuentro.

Podría ilustrarles todo esto con la multiplicidad y la discordancia de las fórmulas que los analistas han elaborado de la función de la transferencia. Es muy cierto que la transferencia es una cosa, y otra muy distinta el fin terapéutico. La transferencia no puede confundirse, tampoco, con un simple medio. Así quedan situados los dos extremos de las formulaciones que encontramos al respecto en la literatura analítica. Cuántas veces podrán leer fórmulas que asocian, por ejemplo, la transferencia con la identificación, cuando la identificación no es más que una pausa, una falsa terminación del análisis, frecuentemente confundida con su terminación normal. Su relación con la transferencia es estrecha, pero precisamente en la medida en que la transferencia no ha sido analizada. A la inversa, encontrarán fórmulas según las cuales la función de la transferencia

es un medio para la rectificación realizante, a la cual se opone todo mi discurso de hoy.

Es imposible situar la transferencia correctamente con ninguna de estas referencias. Ya que de realidad se trata, ejerceré la crítica en ese plano. Hoy dejaré sentado un aforismo que servirá de introducción para lo que diré la próxima vez –la transferencia no es la puesta en acto de una ilusión que, según se supone, nos lleva a esa identificación alienante que es la de cualquier conformización, así fuera a un modelo ideal, modelo al que en ningún caso, además, puede servir de soporte el analista–, la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente.

Esto que acabo de mencionar lo he dejado en suspenso a propósito del concepto de inconsciente –y es singular que haya dejado de mencionar hasta ahora precisamente aquello que cada día se olvida más. Espero poder justificar luego por qué sucede así. Del inconsciente he querido recordarles, hasta ahora, la incidencia del acto constituyente del sujeto, porque eso es lo que tenemos que sostener. Pero no omitamos aquello que Freud subraya ante todo como estrictamente consustancial con la dimensión del inconsciente, a saber, la sexualidad. Veremos que por haber olvidado cada vez más qué quiere decir esta relación del inconsciente con lo sexual, el análisis ha heredado una concepción de la realidad que ya nada tiene que ver con la realidad tal como la situaba Freud a nivel del proceso secundario.

La próxima vez, entonces, nuestro punto de partida será la postulación de la transferencia como puesta en acto de la realidad del inconsciente.

RESPUESTAS

Dr. ROSOLATO: *Puedo decirle las reflexiones que despertó en mí su seminario. Primero, una analogía: su esquema se parece mucho a un ojo. ¿En qué medida puede desempeñar el objeto* a *minúscula el papel de cristalino? ¿En qué medida puede este cristalino desempeñar el papel de catarata? Me gustaría también que precisara más lo que ha dicho sobre el ideal del yo y el yo ideal en relación con el esquema. Y, finalmente ¿qué entiende usted por puesta en acto?*

Puesta en acto es una palabra promesa. Definir la transferencia como la puesta en acto es necesario para que ésta no se preste a

coartadas, para que no se preste a modos operatorios insuficientes, según sesgos y rodeos que, pese a todo, pueden ser operantes y que dan cuenta de los límites de la intervención analítica. En especial señalé hoy las falsas definiciones respecto a su terminación, como la de Balint cuando habla de la identificación con el analista. Si no se encara la transferencia en su nivel correcto –lo cual, a decir verdad, hoy aún no ha sido ilustrado, pero que será el tema de nuestro próximo seminario–, nunca se pueden captar más que sus incidencias parciales.

En cuanto a sus observaciones, sucede algo divertido. En todo lo que se refiere a la topología hay que cuidarse siempre rigurosamente de todo cuanto la haga funcionar como *Gestalt*, aunque no se puede descartar que algunas formas vivientes producen, a veces, la sensación de ser una especie de esfuerzo biológico para forjar algo que se parezca a las torsiones de esos objetos topológicos fundamentales que desarrollé en el seminario sobre *La identificación* –la mitra, por ejemplo, que, como usted seguramente recuerda, es una superficie que sumergida en el espacio tridimensional se intersecta a sí misma. Podría muy bien indicarles tal punto o plano de la configuración anatómica que parece figurar el conmovedor esfuerzo de la vida por coincidir con las configuraciones topológicas.

Indudablemente, sólo estas consideraciones pueden procurarnos la imagen de lo que pasa cuando lo que está adentro está también afuera. Por ello son particularmente necesarias cuando se trata del inconsciente, que les presento, a la vez, como lo que pertenece al interior del sujeto pero que sólo se realiza afuera, es decir, en ese lugar del Otro que es el único donde el sujeto puede adquirir su status. No puedo aquí apoyarme en todo el acervo de mis seminarios anteriores por la sencilla razón de que parte de mi auditorio es nuevo. Por tanto, empleé el puro y simple esquema de la nasa e introduje sencillamente la noción del obturador. El objeto es obturador, pero falta saber cómo. No es ese obturador pasivo, ese tapón, que fue la imagen que usé para lanzar vuestro pensamiento por determinada pista. Les daré una representación más completa de él en la que encontrarán tal vez algunos parentescos con la estructura del ojo.

Es muy singular, ciertamente, que la estructura del ojo presente una forma general que se evoca tan fácilmente cada vez que tratamos de figurar cronológicamente las relaciones del sujeto con el

mundo. Sin duda, no se trata de un azar, aunque convendría no apresurarse al respecto porque existe el riesgo de adherirse a él de manera demasiado estrecha.

Sea como fuere, ya que usted hizo esa observación, la aprovecharé para marcar la diferencia entre mi esquema y el de Freud, en el que representa al yo como el lente con que la percepción-conciencia opera sobre la masa amorfa del *Unbewusstsein*. El esquema de Freud tiene su validez y, de cierto modo, es tan limitado como el mío en su alcance. Pero, de todos modos, se fijarán en la diferencia –si yo hubiese querido poner el yo (*moi*) en alguna parte, habría escrito *i* (*a*). Pero sucede que para nosotros lo que está en causa es el objeto *a*.

22 DE ABRIL DE 1964

XII

LA SEXUALIDAD EN LOS DESFILADEROS DEL SIGNIFICANTE

La realidad del inconsciente es sexual.
Acerca de la astronomía china.
Contra Jung y contra la hermenéutica.
Desexualización de la realidad.
La puerta de entrada del inconsciente.
Ana O. y el deseo de Freud.

La vez pasada concluí con una fórmula que gustó, según pude apreciar, cosa que atribuyo a las promesas que encierra, ya que, en su forma aforística, no estaba aún desarrollada.

Dije que íbamos a fiarnos de la siguiente fórmula –*la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente.* Lo anunciado en ella es, precisamente, aquello que más se tiende a evitar en el análisis de la transferencia.

1

Mi posición al proponer esta fórmula es problemática, pues ¿qué ha promovido mi enseñanza respecto del inconsciente? El inconsciente es los efectos que ejerce la palabra sobre el sujeto, es la dimensión donde el sujeto se determina en el desarrollo de los efectos de la palabra, y en consecuencia, el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Esta es, aparentemente, la dirección indicada para evitar que cualquier aprehensión del inconsciente tenga como mira una realidad que no sea la de la constitución del sujeto. Esta enseñanza, empero, ha tenido como mira un fin que he

calificado de transferencial. Para recentrar a los oyentes que más me importaban –los psicoanalistas– y proporcionarles una mira conforme con la experiencia analítica, el propio manejo del concepto debe tomar en cuenta los efectos de la formulación sobre el oyente según el nivel de donde parte la palabra del enseñante. Estamos todos los que en esto estamos, aun quien enseña, en una relación con la realidad del inconsciente que nuestra intervención no sólo saca a la luz, sino también engendra, hasta cierto punto.

Vayamos al grano. La realidad del inconsciente es –verdad insostenible– la realidad sexual. A cada paso Freud lo recalca empecinadamente, por así decirlo. ¿Por qué es una realidad insostenible?

Desde la época en que Freud formulaba su descubrimiento del inconsciente, a saber, la primera década del siglo o los años inmediatamente anteriores, en lo que al sexo toca se han hecho algunos progresos científicos. Por integrada que esté a nuestra imaginería mental la ciencia adquirida desde ese entonces en lo tocante al sexo, hay que tener muy presente que no ha estado allí desde siempre. Ahora sabemos un poquito más sobre el sexo. Sabemos que la división sexual, predominante entre los seres vivientes, asegura el mantenimiento del ser de una especie.

El que clasifiquemos, con Platón, el ser de una especie como idea, o el que digamos, con Aristóteles, que no está en otra parte más que en los individuos que la sustentan, poco importa aquí. Digamos que la especie subsiste en la forma de sus individuos. Pero no deja de ser cierto que la sobrevivencia del caballo como especie tiene un sentido –cada caballo es transitorio y muere. Así se percibe que el lazo del sexo con la muerte, con la muerte del individuo, es fundamental.

La existencia, gracias a la división sexual, se basa en la copulación, acentuada en dos polos que la tradición secular se empeña en caracterizar como polo macho y polo hembra. Y en esto radica la reproducción. Desde siempre, en torno a esta realidad fundamental se han agrupado, armonizado, otras características más o menos ligadas a la finalidad de la reproducción. Aquí sólo puedo indicar de pasada lo que se asocia en el registro biológico con la diferenciación sexual, en forma de características y funciones sexuales secundarias. Hoy sabemos cómo, sobre este terreno, se fundó en la sociedad una repartición muy compleja de las funciones según un

juego de alternancias. El estructuralismo moderno ha logrado precisarlo al mostrar que los intercambios fundamentales ocurren en el plano de la alianza, opuesto al de la generación natural, al del linaje biológico, es decir, en el plano del significante. Y allí, justamente encontramos las estructuras más elementales del funcionamiento social, estructuras que han de inscribirse en términos de combinatoria.

La integración de esta combinatoria a la realidad sexual suscita la pregunta de si será ésa la vía por la que llegó al mundo, al mundo del hombre, el significante.

Algo que parece legitimar la afirmación de que el significante hizo su entrada al mundo –o sea, de que el hombre aprendió a pensar– a través de la realidad sexual es el campo de descubrimientos abierto hace poco a partir de un estudio más correcto de la mitosis. Se revelan entonces los modos en que se opera la maduración de las células sexuales, a saber, el doble proceso de reducción. Esta reducción consiste en la pérdida de cierto número de elementos visibles, los cromosomas. Es bien sabido que todo esto ha llevado a una genética. ¿Qué se desprende de esta genética? La función dominante, en la determinación de ciertos elementos del organismo viviente, de una combinatoria que opera en algunos de sus tiempos por la expulsión de restos.

Remito con esto a la función de la *a* minúscula, pero no por hacer una apresurada especulación analógica –simplemente indico una afinidad entre los enigmas de la sexualidad y el juego del significante.

Aquí me limito a ratificar la observación de que en la historia en efecto, la ciencia primitiva arraigó en una forma de pensamiento que al recurrir a una combinatoria, a oposiciones como el Yin y el Yang, el agua y el fuego, lo frío y lo caliente, hacía que todo bailara al son que éstas tocan –escojo la expresión por su alcance más que metafórico ya que la ronda de las oposiciones se basa efectivamente en bailes rituales motivados fundamentalmente por las reparticiones sexuales de la sociedad.

No puedo ponerme aquí a dictar un curso, aun somero, de astrología china. Deléitense con el libro de Leopold de Saussure –esa familia es así, de vez en cuando produce un genio. Verán que la astronomía china se funda en el juego de significantes que repercuten a todo lo largo de la política, la estructura social, la ética, la

regulación del más mínimo acto, sin dejar de ser, pese a todo, una muy buena ciencia astronómica. Es verdad que, hasta cierto momento, toda la realidad del cielo puede inscribirse tan solo en una vasta constelación de significantes.

A fin de cuentas, la ciencia primitiva –si extremamos las cosas– resulta ser una especie de técnica sexual. No es posible trazar el límite porque es de veras una ciencia. Sus observaciones, enteramente válidas, muestran que los chinos tenían un sistema sumamente eficaz para la previsión de las variaciones diurnas y nocturnas, por ejemplo, desde una época muy remota –época que podemos fechar por la inscripción significante de estas variaciones, ya que es lo bastante lejana como para que la precesión de los equinoccios se destaque en la figura del firmamento y la estrella polar no esté en el mismo sitio que ahora. No hay en este caso ninguna línea divisoria entre la recopilación experimental, que sigue siendo válida para todos, y los principios que la guiaron. Así como tampoco puede decirse, cosa que recalca Lévi-Strauss, que todo es fantasía y humo en la magia primitiva, ya que ésta encierra un enorme acopio de experiencias perfectamente utilizables.

Pero, al fin y al cabo, siempre llega un momento en que se rompen las amarras con la iniciación sexual del mecanismo. Por paradójico que parezca, mientras más implícita y menos percibida esté la función del significante, más tardará en producirse la ruptura.

Ilustraré lo que quiero decir. Mucho después de la revolución cartesiana y de la revolución newtoniana, todavía se percibe, en el centro de la doctrina positivista, una teoría religiosa de la tierra como gran fetiche, enteramente congruente con este enunciado que se halla en Comte –que nunca podremos conocer nada acerca de la composición química de los astros, que los astros seguirán clavados en su lugar, vale decir –con tal de saber poner esto en otra perspectiva–, que seguirán teniendo una pura función de significantes. Mala suerte, casi en el mismo momento, el análisis de la luz permitió ver miles de cosas en los astros, incluida su composición química. Queda entonces consumada la ruptura entre astronomía y astrología –lo cual no quiere decir, desde luego, que la astrología no siga viva para mucha gente.

2

¿A dónde lleva este discurso? A preguntarnos si debemos considerar el inconsciente como un remanente de esa fusión arcaica del pensamiento con la realidad sexual. Si la sexualidad es la realidad del inconsciente –y entiéndase bien qué es lo que se está decidiendo aquí–, el asunto es tan difícil de abordar que acaso sólo pueda esclarecerse con una consideración histórica.

Restituir el plano en el que el pensamiento del hombre sigue las vertientes de la experiencia sexual, plano que la invasión de la ciencia ha reducido, es la solución que cobró cuerpo en la historia con el pensamiento de Jung –cosa que lleva a encarnar la relación de lo psíquico del sujeto con la realidad en lo que él llama el arquetipo.

El jungismo, empero –en la medida en que convierte a esos modos primitivos de la articulación del mundo en algo subsistente, en el meollo, dice Jung, de la propia psique– entraña necesariamente un repudio del término *libido,* la neutralización de esta función mediante el recurso a la noción de una energía psíquica, a una noción mucho más generalizada de interés.

No se trata aquí de una simple versión de escuela, de una pequeña diferencia. Freud, en la función de la libido no se propone en absoluto presentificar una relación arcaica, un modo de acceso primitivo de los pensamientos, un mundo supuestamente presente en ella como la sombra persistente de un mundo antiguo a través del nuestro. La libido es la presencia efectiva, como tal, del deseo. Es lo que ahora queda por señalar del deseo –deseo que no es sustancia, que está presente en el proceso primario, y que rige hasta el modo en que hemos de abordarlo–.

Releí hace poco, a propósito de una intervención que hice en un congreso en 1960, lo enunciado sobre el inconsciente por alguien de fuera, que trataba de adentrarse lo más posible, a partir del lugar que es el suyo, para conceptualizar nuestro dominio –hablo del señor Ricoeur. Se adentró lo suficiente como para acceder a donde más le cuesta llegar a un filósofo, a saber, al realismo del inconsciente –que el inconsciente no es ambigüedad de las conductas ni futuro saber que se sabe ya por no saberse, sino laguna, corte, ruptura que se inscribe en cierta falta. El señor Ricoeur admite que algo hay de esta dimensión que ha de reservarse y,

simplemente, como filósofo que es, lo acapara para sí y lo denomina hermenéutica.

Hoy en día se da mucha importancia a la hermenéutica. La hermenéutica no sólo es contraria a lo que denominé nuestra aventura analítica, también es contraria al estructuralismo tal como se enuncia en los trabajos de Lévi-Strauss. Pero acaso es la hermenéutica otra cosa que leer en la serie de mutaciones del hombre el progreso de los signos con los que constituye su historia, el progreso de su historia –historia que puede muy bien prolongarse, por los márgenes, en tiempos más indefinidos. El señor Ricoeur, entonces, descarta como pura contingencia aquello con que los analistas tropiezan a cada paso. Hay que admitir que, vista desde fuera, la corporación de los analistas no le da la impresión de un acuerdo que por fundamental pueda impresionarlo. Pero esto no es razón para dejarlo actuar como en terreno conquistado.

Yo sostengo que con el análisis –si es que puede darse un paso más– debe revelarse lo tocante a ese punto nodal por el cual la pulsación del inconsciente está vinculada con la realidad sexual. Este punto nodal se llama el deseo, y toda la elaboración teórica que he llevado a cabo estos últimos años busca mostrarles, siguiendo paso a paso la clínica, cómo el deseo se sitúa en la dependencia de la demanda –demanda que, por articularse con significantes, deja un resto metonímico que se desliza bajo ella, un elemento que no es indeterminado, que es una condición, a un tiempo absoluta e inasible, un elemento que está necesariamente en *impasse,* un elemento insatisfecho, imposible, no reconocido, que se llama deseo. Esto constituye el punto de empalme con el campo definido por Freud como el de la instancia sexual en el plano del proceso primario.

La función del deseo es el residuo último del efecto de significante en el sujeto. *Desidero* es el *cogito* freudiano. A partir de allí, necesariamente, se instaura lo esencial del proceso primario. Observen bien lo que dice Freud de este campo, en el cual el impulso se satisface esencialmente con la alucinación.

Ningún esquema-mecanismo podrá nunca responder por lo que es considerado como una regresión sobre el arco reflejo. Lo que entra por el *sensorium* tiene que salir por el *motorium* y si el *motorium* no se echa a andar, da marcha atrás. Pero, diablos, si da marcha atrás ¿cómo concebir que constituya una percepción si no

es la imagen de algo que hace dar marcha atrás a la energía de una corriente detenida al modo de una lámpara que se enciende? Pero ¿para quién? La dimensión de un tercero es esencial en esta presunta regresión. Sólo puede concebirse en forma estrictamente análoga lo que dibujé la vez pasada en la pizarra, como la duplicidad del sujeto del enunciado respecto del sujeto de la enunciación. Sólo la presencia del sujeto que desea, y que desea sexualmente, ofrece esta dimensión de metáfora natural, a partir de la cual se decide la presunta identidad de percepción.

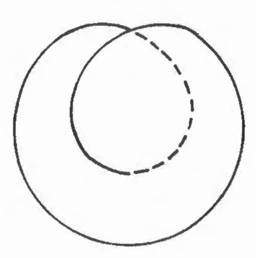
Freud mantiene como elemento esencial del proceso primario a la libido. Esto quiere decir –en contra de la apariencia de los textos donde trata de ilustrar su teoría– que en la alucinación no hay una pura y simple presentificación de los objetos de una necesidad, ni aun en la alucinación más sencilla de la más sencilla de las necesidades, ni siquiera en la alucinación alimentaria tal como la que se produce en el sueño de la pequeña Ana cuando dice, qué sé yo, *torta, fresa, huevos*, y otras golosinas de esta índole. La alucinación del sueño sólo es posible debido a la sexualización de estos objetos –porque, como podrán observar, la pequeña Ana sólo alucina objetos prohibidos. Hay que discutir el asunto para cada caso, pero es absolutamente esencial discernir la dimensión de significación en toda alucinación para poder captar de qué se trata en lo que respecta al principio del placer. La connotación de realidad se da en la alucinación desde el punto en que el sujeto desea. Si Freud opone el principio de realidad al principio del placer es, justamente, en la medida en que la realidad queda allí definida como desexualizada.

En las teorías analíticas más recientes se habla mucho de funciones desexualizadas. Se dice, por ejemplo, que el ideal del yo se basa en la investición de una libido desexualizada. A mí me parece muy difícil hablar de una libido desexualizada. Pero que el abordaje de la realidad entrañe una desexualización, constituye, efectivamente, la base de la definición freudiana de los *Zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, los dos principios en que se reparte el acontecer psíquico.

¿Qué implica esto? Que el peso de la realidad sexual se inscribirá en la transferencia. Desconocida en su mayor parte y, hasta cierto punto, velada, se desliza bajo lo que ocurre en el discurso analítico, que resulta ser, efectivamente, al ir cobrando forma,

el discurso de la demanda –no en balde toda la experiencia nos ha conducido a inclinar la balanza hacia los términos frustración y gratificación.

Traté de inscribir en el pizarrón la topología del sujeto según una sigla que llamé, en su momento, el *ocho interior*. Ciertamente recuerda los famosos círculos de Euler, con la diferencia de que, como ven, aquí se trata de una superficie que pueden fabricar. Su borde es continuo, con la salvedad de que queda oculto en un punto por la superficie desplegada anteriormente. Este dibujo, visto desde cierta perspectiva, puede dar la impresión de que representa dos campos que se cortan.



El ocho interior

Inscribo la libido en el punto donde el lóbulo definido como campo del desarrollo del inconsciente recubre y oculta al otro lóbulo, el de la realidad sexual. La libido pareciera ser, entonces, lo que pertenece a ambos –el punto de intersección, como se dice en lógica. Pero eso es, justamente, lo que no es. Este sector en el que parece que los campos se recubren uno a otro es, si ven el verdadero perfil de la superficie, un vacío.

Esta superficie pertenece a otra cuya topología describí, en su momento, a mis alumnos, y que se llama *cross-cap*, o sea, mitra. No la dibujé aquí, pero les ruego simplemente que observen lo que la caracteriza y que salta a la vista. La pueden obtener a partir del ocho interior. Unan dos a dos los bordes, tal como se presentan aquí, con una superficie complementaria y ciérrenla. De cierto modo, desempeña el mismo papel de complemento, respecto del ocho inicial, que una esfera respecto de un círculo, una esfera que viniese a cerrar aquello que ya el círculo estaba dispuesto a contener. Pues bien, esta superficie es una superficie de Moebius y su envés continúa su revés. De esta figura se desprende una segunda necesidad –para cerrar su curva tiene que atravesar en alguna parte

la superficie anterior, en este punto, según la línea que acabo de reproducir aquí en el segundo modelo.

Esta imagen nos permite figurar el deseo como lugar del empalme del campo de la demanda, donde se presentifican los síncopes del inconsciente, con la realidad sexual. Todo esto depende de una línea que llamaremos línea de deseo, ligada a la demanda, y con la cual se presentifica en la experiencia la incidencia sexual.

¿Cuál es este deseo? ¿Creen que con él designo la instancia de la transferencia? Sí y no. Verán que el asunto es un poco más complicado cuando les diga que el deseo en cuestión es el deseo del analista.

3

Para no dejarlos con el pasmo de una afirmación que podría parecerles aventurada, me limitaré a recordar por qué entró el inconsciente en el horizonte de Freud.

Hablemos de Ana O. pero dejemos la historia de O. y llamémosla por su nombre, Bertha Pappenheim, una de las grandes figuras de la asistencia social en Alemania. No hace mucho, una de mis alumnas me trajo, por divertirme, una estampilla timbrada en Alemania con su imagen, cosa que muestra las huellas que dejó en la historia. La transferencia se descubrió a propósito de Ana O. Breuer estaba encantado con la operación que se llevaba a cabo con la susodicha –todo parecía andar como sobre ruedas. En aquel momento nadie hubiese puesto objeciones al significante, de haberse resucitado esta palabra del vocabulario estoico. Ana se dedicaba a soltar significantes y a charlotear y las cosas iban cada vez mejor. Era la *chimney-cure*, la limpieza de la chimenea. Ni la menor huella en todo aquello de algo embarazoso, fíjense bien. Nada de sexualidad, ni con microscopio ni con catalejos.

La sexualidad entra de todos modos, pero por Breuer. La cosa llega incluso a sus oídos, porque se lo dicen en su casa: te estás ocupando demasiado de ella. Ante esto, el buen hombre, alarmado, y buen marido por demás, decide que en efecto ya basta –con lo cual, como ya saben, la O muestra las magníficas y dramáticas manifestaciones de lo que en lenguaje científico se llama *pseudocyesis*, que quiere decir simplemente el baloncito de un embarazo que se califica de nervioso.

¿Qué muestra? Se puede especular, pero tampoco se trata de precipitarse sobre el lenguaje del cuerpo. Digamos simplemente que el dominio de la sexualidad muestra un funcionamiento natural de los signos. En este plano no son significantes, pues el falso balón es un síntoma y, según la definición del signo, algo para alguien. El significante, que es una cosa muy distinta, representa un sujeto para otro significante.

Gran diferencia que hay que articular muy bien en esta ocasión, pues no sin razón se tiende a decir que todo esto, como dice la canción, es culpa de Bertha. Pero les ruego que dirijan su pensamiento hacia la tesis siguiente: ¿por qué no considerar más bien el embarazo de Bertha, según mi fórmula *el deseo del hombre es el deseo del otro*, como la manifestación del deseo de Breuer? ¿Por qué no pensar que era Breuer quien deseaba un hijo? Les daré un asomo de prueba, y es que Breuer se va a Italia con su mujer, y no tarda en embarazarla, como recuerda Jones a su interlocutor –en embarazarla de un hijo, dice el imperturbable galés, que por haber nacido en esas condiciones acaba de suicidarse en el momento en que él está hablando.

Dejemos de lado lo que pueda pensarse, en efecto, de un deseo que no es ajeno ni siquiera a un desenlace como éste. Pero fijémonos en lo que Freud le dice a Breuer: *¡Pero bueno! A qué tanto lío. La transferencia es la espontaneidad del inconsciente de la Bertha esa. No es el tuyo, no es tu deseo* –no sé si se tuteaban, pero es probable –*es el deseo del otro*. Con lo cual considero que Freud trata a Breuer como un histérico, puesto que le dice: *Tu deseo es el deseo del otro*. Cosa curiosa, no lo desculpabiliza, pero ciertamente lo desangustia –los que conocen la diferencia que hago entre estos dos niveles pueden aprovechar el señalamiento.

Esto nos lleva a la pregunta acerca de lo que el deseo de Freud determinó, al desviar toda captación de la transferencia en ese sentido que ahora ha alcanzado los extremos de lo absurdo, a tal punto que un analista puede decir que toda la teoría de la transferencia no es más que una defensa del analista.

Yo le doy un vuelco a este término extremo. Muestro exactamente su otra cara al decir que es el deseo del analista. Tienen que entenderme, no hago esto simplemente para poner todo patas arriba. Con esta clave lean una revisión general de la transferencia, que cualquiera puede escribir, alguien que escribe un *Que sais-je?*

sobre el psicoanálisis puede también hacer una revisión general de la transferencia. Lean, pues, esa revisión general de la transferencia, ya suficientemente designada aquí, y que esta mira les sirva de guía.

La contribución que hace cada quien al mecanismo de la transferencia, apartando la de Freud, ¿no es algo donde su deseo puede leerse claramente? Podría analizarle a Abraham simplemente partiendo de su teoría de los objetos parciales. En este asunto no sólo entra en juego lo que el analista se propone hacer con el paciente. También está lo que el analista se propone que su paciente haga de él. Abraham digamos, quería ser una madre completa.

También podría divertirme acotando la teoría de Ferenczi con una célebre canción de Georgius: *Soy padre soltero.**

Nünberg también tiene sus intenciones, y en un artículo verdaderamente notable, "Amor y transferencia" se muestra a sí mismo en la posición del árbitro de los poderes de la vida y de la muerte. Es imposible no reparar en la aspiración a una posición divina.

Todo esto puede ser simplemente parte de una especie de entretenimiento. Pero justamente en el transcurso de una historia como ésta es posible aislar funciones como la que quise reproducir aquí en el pizarrón.

Para conjugar el esquema de la nasa con los que hice para responder a una teoría psicologizante de la personalidad psicoanalítica, basta convertir el obturador del que les hablé en un obturador de cámara fotográfica, con la condición de que sea un espejo. En este espejito, que obtura lo que está del otro lado, el sujeto ve perfilarse el juego gracias al cual –según la ilusión de lo que se obtiene en la experiencia del ramillete invertido, es decir, una imagen real –puede acomodar su propia imagen en torno a lo que aparece, el *a* minúscula. En la suma de esas acomodaciones de imágenes, el sujeto debe hallar la ocasión de una integración esencial. ¿Qué sabemos de todo esto? Sabemos que a través de las fluctuaciones de la historia del análisis, de la intervención del deseo de cada analista, se ha logrado añadir algún detalle, alguna observación complementaria, se ha logrado refinar alguna incidencia, y

* *Fils-père*, literalmente, "hijo-padre", como *fille-mère* es "madre soltera". [*T.*]

ello nos permite calificar la presencia de cada analista en el plano del deseo. Allí dejó Freud a esa banda, como la llamaba, que lo seguía.

Después de todo, la gente que seguía a Cristo tampoco era tan brillante. Freud no era Cristo, pero era, quizá, algo así como Viridiana. El grupo tan irónicamente fotografiado en la película, con una pequeña cámara, me recuerda a veces, irresistiblemente, al grupo, también fotografiado muchas veces, de quienes fueron los apóstoles y epígonos de Freud. ¿Los estoy rebajando con esto? No más que a los apóstoles –así es como mejor dan fe. Nos instruyen sobre todo mediante cierta ingenuidad, cierta pobreza, cierta inocencia. Es verdad que en torno a Sócrates la asistencia era mucho más brillante, y , sin embargo, también nos enseña mucho sobre la transferencia –los que recuerden mi seminario sobre el tema pueden dar fe de ello.

Con esto retomaré el asunto la próxima vez y trataré de articular el peso de la función del deseo del analista.

RESPUESTAS

J.-A. MILLER: *–Surge la pregunta acerca de la relación específica entre esos dos discursos, el discurso científico y el discurso del Otro, o sea, el inconsciente. A diferencia de los discursos que preceden su surgimiento, la ciencia no se funda en la combinatoria inconsciente. La ciencia se instaura por establecer con el inconsciente una relación de no-relación. Está desconectada. Pero no por ello desaparece el inconsciente y sus incidencias siguen repercutiendo en la ciencia. Tal vez la reflexión sobre la cientificidad del análisis que usted postula conduzca a la escritura de una nueva historia del pensamiento científico. Me gustaría saber qué piensa al respecto.*

Vean cómo se esboza un doble cuestionamiento. Si podemos enganchar el psicoanálisis al tren de la ciencia moderna, pese a la incidencia esencial, y sometida al cambio, del deseo del analista, podemos plantear legítimamente la pregunta acerca del deseo que yace tras la ciencia moderna. Hay ciertamente una desconexión del discurso científico respecto de las condiciones del discurso del inconsciente. Esto se ve en la teoría de los conjuntos. En una época en que la combinatoria está enganchada en la captura de la

sexualidad, la teoría de los conjuntos no puede nacer. ¿Cómo es posible esta desconexión? A esto sólo cabe responder a nivel de un deseo.

29 DE ABRIL DE 1964

XIII

DESMONTAJE DE LA PULSION

Terminé mis consideraciones de la vez pasada señalando el lugar a donde los llevé mediante la esquematización topológica de una repartición determinada, de un perímetro que involuciona sobre sí mismo, que es el constituido por lo que se suele llamar y, de manera inadecuada, la situación analítica.

El propósito de esta topología es que perciban cuál es el punto de disyunción y de conjunción, de unión y de fronteras, que sólo puede ser ocupado por el deseo del analista.

Para ir más lejos, para mostrarles cómo este deslinde es un requerimiento de todos los rodeos, prácticos y conceptuales, que ha permitido acumular una larga experiencia del análisis y de sus enunciados doctrinales, es necesario destacar –para aquellos que por razones simplemente fácticas no pudieron seguir mis seminarios anteriores– el cuarto de los conceptos que les anuncié como esenciales para la experiencia analítica– el de la pulsión.

1

Esta introducción –para emplear el término de Freud, *Einführung*– sólo puede hacerse siguiendo a Freud, en la medida en que esta noción es en él absolutamente nueva.

El término *Trieb* tiene, sin duda, una larga historia, no sólo en psicología y en fisiología sino aun en física, y Freud ciertamente no lo escogió por pura casualidad. Pero le dio al *Trieb* un uso tan específico, y el *Trieb* está tan integrado a la práctica analítica, que su pasado ha quedado completamente oculto. Mientras el uso del término inconsciente en la teoría analítica está gravado por su pasado, *Trieb*, en cambio, es usado por todos como la designación de una especie de dato radical de nuestra experiencia.

A veces se llega incluso a invocarlo en contra de mi doctrina del inconsciente, acusándola de intelectualización –si supieran lo que pienso de la inteligencia se ahorrarían este reproche–, y de descuidar aquello que todo analista conoce por experiencia, a saber, lo pulsional. En efecto, en la experiencia encontramos algo que posee el carácter de lo irrepresible aun a través de las represiones –por lo demás, si ha de haber represión es porque del otro lado algo ejerce una presión. No es preciso adentrarse mucho en un análisis de adulto, basta haber analizado niños para conocer ese elemento que confiere peso clínico a cada uno de los casos con que tratamos. Ese elemento es la pulsión. Esto parece entrañar, por consiguiente, la referencia a un dato primigenio, a algo arcaico y primordial. En este caso parece insoslayable un recurso como éste al cual mi enseñanza les invita a renunciar para comprender el inconsciente.

Pero ¿pertenece la pulsión al registro de lo orgánico? ¿Es así como hay que interpretar el texto de Freud que forma parte de *Jenseits des Lustprinzips* y que dice que la pulsión, el *Trieb*, representa *die Äusserung der Trägheit*, cierta manifestación de la inercia en la vida orgánica? ¿Se trata de una noción simple que se completa con la referencia a una trabazón de esta inercia que sería la fijación, la *Fixierung*?

No sólo creo que no es así, sino también que un análisis detenido de la elaboración que hace Freud de la noción de pulsión demuestra lo contrario.

La pulsión no es el empuje. El *Trieb* no es el *Drang*, aun acudiendo sólo a la razón siguiente. En un artículo de 1915, es decir un año después de *Einführung zum Narzissmus* –luego verán la importancia de este señalamiento –titulado *"Triebe und Triebschicksale"*– no se debe traducir por avatares, si fuese *Triebwand-*

lungen sería avatares, pero *Schicksal* es aventura, vicisitud–, en ese artículo, Freud dice que es importante distinguir cuatro términos en la pulsión. Pongamos primero el *Drang*, el empuje. La *Quelle*, la fuente. El *Objekt*, el objeto. El *Ziel*, la meta. Al leer esta enumeración, por supuesto, puede parecer muy natural. Mi propósito es probar que todo el texto se empeña en demostrar que no es tan natural como pudiera creerse.

Es esencial, primero, recordar que el propio Freud dice, al comienzo de este artículo, que la pulsión es un *Grundbegriff*, un concepto fundamental. Y añade, con lo cual demuestra ser un buen epistemólogo, que a partir del momento en que él, Freud, introduce la pulsión en la ciencia, una de dos –o el concepto se mantiene, o es rechazado. Se mantendrá si funciona, se diría hoy día –yo diría que lo hará si traza su vía en lo real que se ha de penetrar. Pasa lo mismo con todos los demás *Grundbegriffe* en el ámbito científico.

Vemos esbozados aquí los conceptos que para Freud son los conceptos fundamentales de la física. Sus maestros en fisiología son aquellos que proponen realizar, por ejemplo, la integración de la fisiología a los conceptos fundamentales de la física moderna, y en especial, a la energética. En el curso de la historia ¡cuántas veces no se ha retomado la temática, tanto de la noción de energía como la de fuerza, abarcando cada vez más realidad!

Es justamente lo que Freud prevé. *El progreso del conocimiento*, dice, *no tolera ninguna* Starrheit, *ninguna fascinación de las definiciones*. En alguna otra parte dice que la pulsión forma parte de nuestros mitos. Por mi parte voy a descartar el término mito –Freud, por cierto, en ese mismo texto, en el primer párrafo, emplea la palabra *Konvention*, convención, que se aproxima mucho más a lo que aquí está en juego y que yo designaré mediante ese término de Bentham en el que hice que repararan quienes me siguen, una ficción. De paso indico que es preferible al de modelo, ya demasiado manido. En todo caso el modelo no es nunca un *Grundbegriff*, ya que en un campo determinado pueden funcionar correlativamente varios modelos. No pasa lo mismo con un *Grundbegriff*, un concepto fundamental, ni tampoco con una ficción fundamental.

2

Preguntémonos ahora qué es lo primero que aparece cuando miramos detenidamente los cuatro términos enunciados por Freud en lo tocante a la pulsión. Digamos que esos cuatro términos sólo pueden aparecer disyuntos.

El empuje, primero, es identificado con una simple y llana tendencia a la descarga. Esta tendencia es el producto de un estímulo, a saber, la transmisión de la parte admitida, a nivel del estímulo, del suplemento de energía, la famosa cantidad Qn del *Entwurf*. Pero ocurre que sobre ello, y de entrada, Freud hace una observación de largo alcance. Sin duda, también hay estímulo, excitación, para usar el término que emplea Freud a estas alturas, *Reiz*, excitación. Pero el *Reiz* de la pulsión es distinto de cualquier estímulo que provenga del mundo externo, es un *Reiz* interno. ¿Qué quiere decir esto?

Para hacerlo explícito tenemos la noción de necesidad, tal como se manifiesta en el organismo, en varios niveles y, en primer lugar, en el hambre y la sed. Pareciera que Freud se está refiriendo a esto cuando distingue la excitación interna de la excitación externa. Pues bien, sépase que desde las primeras líneas Freud formula de la manera más expresa que en el *Trieb* no se trata en absoluto de la presión de una necesidad como *Hunger*, el hambre, o *Durst*, la sed.

En efecto, para examinar el *Trieb* ¿se refiere Freud a algo cuya instancia se ejerce en el organismo como totalidad? ¿Se trata de una irrupción de lo real en su estado de conjunto? ¿Está en este caso involucrado el ser viviente? No. Se trata siempre específicamente del campo freudiano, en la forma más indiferenciada que Freud le haya dado al comienzo, y que a esas alturas –para referirnos al *Esquema* que les mencioné hace un rato– es la del *Ich*, la del *Real-Ich*. El *Real-Ich* está concebido de forma tal que su soporte no es el organismo entero sino el sistema nervioso. Tiene un carácter de sujeto planificado, objetivado. Subrayo los caracteres de superficie de este campo tratándolo topológicamente y buscando mostrarles cómo el tomarlo como una superficie responde a todas las necesidades de su manejo.

Este punto es esencial pues al examinarlo más detenidamente veremos que el *Triebreiz* es la razón de que ciertos elementos de este campo estén, dice Freud, *triebbesetzt*, investidos pulsionalmen-

te. Esta investición nos sitúa en el terreno de una energía –y no de cualquier energía– de una energía potencial, ya que la característica de la pulsión, tal como Freud la articula de la manera más precisa, es la de ser una *konstante Kraft*, una fuerza constante. No la puede concebir como una *momentane Stosskraft*.

¿Qué quiere decir *momentane Stosskraft?* Con esta palabra *Moment* tenemos ya el ejemplo de un malentendido histórico. Los parisinos, durante el sitio de París de 1870, se mofaban de cierto *psychologische Moment*, supuestamente usado por Bismark. Les pareció sumamente divertido, porque los franceses siempre fueron quisquillosos, hasta una época bastante reciente que los hizo amoldarse a todo, en lo que respecta al uso exacto de las palabras. La novedad esa del momento psicológico les dio pie para reírse a sus anchas. Ese *Moment* significaba simplemente el *factor* psicológico. La *momentane Stosskraft* quizá no deba entenderse del todo en el sentido de factor sino más bien en el de momentum en cinemática. Creo que esta *Stosskraft*, fuerza de choque, no es otra cosa más que una referencia a la fuerza viva, a la energía cinética. En la pulsión no se trata para nada de energía cinética, de algo que se regule según el movimiento. La índole de la descarga en cuestión es muy distinta y está situada en un plano muy diferente.

La constancia del empuje impide cualquier asimilación de la pulsión a una función biológica, la cual siempre tiene un ritmo. Lo primero que dice Freud de la pulsión, valga la expresión, es que no tiene ni día ni noche, ni primavera ni otoño, ni alza ni baja. Es una fuerza constante. No estaría de más que la gente tomase en cuenta los textos y la experiencia.

3

Al otro extremo de la cadena Freud se refiere a algo que, también aquí, escribe con todas sus letras, pero entre comillas –la *Befriedigung*, la satisfacción. ¿Qué quiere decir la satisfacción de la pulsión? Me dirán –Bueno, es muy sencillo, la satisfacción de la pulsión es llegar a su *Ziel*, a su meta. La fiera sale de su guarida *querens quem devoret* y cuando encuentra dónde hincar el diente, queda satisfecha, digiere. El hecho mismo de que pueda evocarse una imagen semejante muestra claramente que se la emplea como armonía de la mitología de la pulsión propiamente dicha.

Pero en seguida surge una objeción –y resulta bastante curioso que nadie la haya señalado, con el tiempo que tiene allí proponiendo un enigma que, como todos los de Freud, éste mantuvo como un reto hasta el fin de su vida sin dignarse a dar una explicación. Probablemente dejaba este trabajo a quienes hubieran podido hacerlo. En efecto, recuerdan que la tercera de las cuatro vicisitudes fundamentales de la pulsión que Freud postula inicialmente –es curioso que haya *cuatro* vicisitudes igual que hay *cuatro* elementos de la pulsión– es la sublimación. Y ocurre que en este artículo, reiteradamente, Freud dice que la sublimación es también satisfacción de la pulsión, a pesar de que está *zielgehemmt*, inhibida en cuanto a su meta –a pesar de que no la alcanza. La sublimación no deja de ser por ello una satisfacción de la pulsión, y además sin represión.

En otros términos, en este momento no estoy copulando, les estoy hablando y, sin embargo, puedo alcanzar la misma satisfacción que copulando. Ese es el sentido del asunto. Debido a esto, por cierto, se tiene uno que preguntar si efectivamente se copula cuando se copula. Entre ambos términos se establece una antinomia extrema que nos permite reparar en que el único alcance de la función de la pulsión para nosotros es poner en tela de juicio este asunto de la satisfacción.

A estas alturas, todos los psicoanalistas aquí presentes tienen que percibir hasta qué punto establezco con esto el nivel de acomodación más esencial. Es evidente que la gente con que tratamos, los pacientes, no están satisfechos, como se dice, con lo que son. Y no obstante, sabemos que todo lo que ellos son, lo que viven, aun sus síntomas, tiene que ver con la satisfacción. Satisfacen a algo que sin duda va en contra de lo que podría satisfacerlos, lo satisfacen en el sentido de que cumplen con lo que ese algo exige. No se contentan con su estado, pero aun así, en ese estado de tan poco contento, se contentan. El asunto está justamente en saber qué es ese *se* que queda allí contentado.

En conjunto y en una primera aproximación, diremos que aquello que satisfacen por la vía del displacer, es, al fin y al cabo, la ley del placer –cosa por lo demás admitida. Digamos que, para una satisfacción de esta índole, penan demasiado. Hasta cierto punto

este *penar de más** es la única justificación de nuestra intervención.

Entonces no puede decirse que en lo que toca a la satisfacción no se alcanza la meta. Sí se alcanza. Esta no es una toma de posición ética definitiva. Pero, en cierta medida, nosotros, los analistas, abordamos el problema así –en tanto sabemos un poquito más que los demás acerca de lo normal y lo anormal. Sabemos que las formas de acomodo entre lo que anda mal y lo que anda bien constituyen una serie continua. En el análisis tenemos ante nosotros un sistema donde todo se acomoda y que alcanza su propio tipo de satisfacción. Los analistas nos metemos en el asunto en la medida en que creemos que hay otras vías, más cortas, por ejemplo. En todo caso, nos referimos a la pulsión justamente porque el estado de satisfacción se ha de rectificar a nivel de la pulsión.

Esta satisfacción es paradójica. Cuando se le presta atención, uno repara en que allí entra en juego algo nuevo –la categoría de lo imposible. Esta categoría, para los fundamentos de las concepciones freudianas, es absolutamente radical. El camino del sujeto –y aquí pronuncio el único término en relación al cual puede situarse la satisfacción–, pasa entre dos murallas de imposible.

A la función de lo imposible hay que abordarla con prudencia, como toda función que se presenta en forma negativa. Quisiera simplemente sugerirles que la mejor manera de abordar estas nociones es no tomarlas por el lado de la negación. Este método nos llevaría aquí a la pregunta acerca de lo posible, y lo imposible no es forzosamente su contrario, o si no, entonces, como lo opuesto a lo posible es con toda certeza lo real, tendremos que definir lo real como lo imposible.

Por mi parte, no tengo ninguna objeción al respecto y sobre todo cuando por añadidura, en Freud, lo real aparece de esa forma, es decir, como el obstáculo al principio del placer. Lo real es el tropiezo, el hecho de que las cosas no se acomodan de inmediato, como querría la mano que se tiende hacia los objetos exteriores. Pienso empero que ésta es una concepción enteramente ilusoria y reducida del pensamiento de Freud sobre este punto. Lo real se distingue, como lo dije la vez pasada, por su separación del campo

* *Trop de mal:* demasiado esfuerzo, demasiado sufrimiento, mal de sobra. [T.]

del principio del placer, por su desexualización, por el hecho de que su economía, en consecuencia, admite algo nuevo que es, justamente, lo imposible.

Pero lo imposible está presente también en el otro campo, como esencial. El principio del placer hasta se caracteriza por estar lo imposible tan presente en él que nunca se le reconoce como tal. La idea de que la función del principio del placer es satisfacerse mediante la alucinación, lo ilustra –no es más que una ilustración. En cierto modo, al dar con su objeto la pulsión se entera, precisamente, de que no es así como se satisface. Porque si se distingue, en el inicio de la dialéctica de la pulsión, el *Not* del *Bedürfnis*, la necesidad de la exigencia pulsional, es justamente porque ningún objeto de ningún *Not*, necesidad, puede satisfacer la pulsión.

Aunque la boca quede ahíta –esa boca que se abre en el registro de la pulsión– no se satisface con comida sino, como se dice, con el placer de la boca. Por eso, precisamente, en la experiencia analítica la pulsión oral se encuentra de última, en una situación en la que todo lo que hace es ordenar el menú. Esto se hace sin duda con la boca que está en el principio de la satisfacción –lo que va a la boca vuelve a la boca y se agota en ese placer que acabo de llamar, para referirme a términos usuales, placer de la boca.

Freud lo dice. Vean el texto: *En cuanto al objeto, en la pulsión, que quede bien claro que no tiene, a decir verdad, ninguna importancia. Es enteramente indiferente*. Siempre hay que parar la oreja cuando se lee a Freud. Cuando se leen cosas como éstas tiene que producirse, a fin y al cabo, alguna reacción.

Para poder decir que en la pulsión, sea cual fuere, el objeto es indiferente ¿cómo hay que concebir este objeto? Para la pulsión oral, por ejemplo, es evidente que no se trata de alimento, ni de rememoración de alimento, ni de eco de alimento, ni de cuidados de la madre, sino de algo que se llama el pecho y que parece de lo más natural porque pertenece a la misma serie. Si Freud señala que el objeto no tiene ninguna importancia en la pulsión, esto significa probablemente que es necesario revisar por completo la función del pecho como objeto.

A la función de objeto del pecho –de objeto *a* causa del deseo, según la noción que yo propongo –tenemos que concebirla de modo que nos permita decir el lugar que ocupa en la satisfacción de la pulsión. La mejor fórmula me parece la siguiente– la pulsión

le da la vuelta, lo contornea. Tendremos ocasión de aplicarla respecto a otros objetos. *Tour*, vuelta, ha de tomarse aquí con la ambigüedad que le imprime la lengua francesa, a la vez punto en torno al cual se gira, *turn*, y *trick*, juego de manos.

4

Presento por último el asunto de la fuente. Si quisiéramos incluir a toda costa la regulación vital en la función de la pulsión, seguramente pensaríamos que hay que tomar las cosas por este lado.

¿Por qué? ¿Por qué las zonas llamadas erógenas se reconocen sólo en esos puntos que para nosotros se diferencian por su estructura de borde? ¿Por qué se habla de la boca y no del esófago o del estómago? Estos participan también en la pulsión oral. Pero en lo que respecta a lo erógeno hablamos de la boca, y no sólo de la boca sino también de los labios y los dientes, de lo que Homero llama el cercado de los dientes.

Lo mismo pasa con la pulsión anal. No se dice todo cuando se dice que cierta función viviente está integrada a una función de intercambio con el mundo –el excremento. Hay otras funciones excremenciales y otros elementos participan en ellas además del margen del ano, que no obstante, y también para nosotros, se define como la fuente y el punto de partida de cierta pulsión.

Diré que si a algo se parece la pulsión es a un montaje.

No es un montaje concebido dentro de una perspectiva finalista. Esta perspectiva es la que se instaura en las teorías modernas del instinto, y allí la presentificación de una imagen de montaje es cabalmente satisfactoria. Dentro de esta perspectiva, un montaje, por ejemplo, es la forma específica que hace que la gallina en el corral se aplaste contra el suelo si se pasa a unos metros por encima de ella un trozo de papel recortado en forma de halcón, es decir, algo que desencadena una reacción más o menos apropiada, y cuya sutileza consiste, por cierto, en hacernos ver que ésta no siempre es apropiada. No estoy hablando de este tipo de montaje.

El montaje de la pulsión es un montaje que se presenta primero como algo sin ton ni són –tiene el sentido que adquiere cuando se habla de montaje en un collage surrealista. Si reunimos las paradojas que acabamos de definir a propósito del *Drang* del objeto, de la

meta de la pulsión, creo que la imagen adecuada sería la de una dínamo enchufada a la toma de gas, de la que sale una pluma de pavo real que le hace cosquillas al vientre de una hermosa mujer que está allí presente para siempre en aras de la belleza del asunto. El asunto, por cierto, empieza a ponerse interesante porque la pulsión, según Freud, define todas las formas con las que puede invertirse un mecanismo semejante. Ello no quiere decir que se vuelve del revés a la dínamo sino que se desenrollan sus hilos –ellos se convierten en la pluma de pavo real, la toma de gas pasa a la boca de la dama y del medio sale una rabadilla.

Este es su ejemplo desarrollado. Lean ese texto de Freud para la próxima vez, en él verán a cada rato el salto, sin transición, entre las imágenes más heterogéneas entre sí. Todo esto pasa sólo a través de referencias gramaticales, cuyo artificio percibirán fácilmente la próxima vez.

En efecto ¿cómo puede decirse simple y llanamente, como lo hace Freud, que el exhibicionismo es lo contrario del voyeurismo, o que el masoquismo es lo contrario del sadismo? Freud formula esto por razones puramente gramaticales, de inversión del sujeto y del objeto, como si el objeto y el sujeto gramaticales fuesen funciones reales. Es fácil demostrar que no es así, y basta referirse a nuestra estructura del lenguaje para hacer imposible esta deducción. Pero, en torno a este juego, Freud nos hace vislumbrar algo de la esencia de la pulsión que definiré la próxima vez como el trazado del acto.

RESPUESTAS

Dr. GREEN. –*Usted tocó un punto que evidentemente parece de gran importancia, el hecho de que las cuatro cualidades que especifican a la pulsión deben ser concebidas como elementos discontinuos. Mi pregunta es acerca del elemento de empuje, que usted descuidó un poco en su exposición de hoy, porque, en su opinión, creo, era uno de los caminos más cortos para extraviarnos. Pero si, como lo muestra usted, la pulsión está a la postre destinada a una combinatoria debido al hecho de la discontinuidad, surge el problema de la contradicción inherente a la energía del sistema, que es concebida como una fuerza constante y, a la vez, sujeta a la variación. Me gustaría que precisara esto, si puede, en la medida en que toca un punto de vista que sigue siendo para mí muy importante, y que no veo claro en su enseñanza, a saber, el punto de vista económico.*

Sí, volveremos sobre esto, y ya verá el sesgo con que lo tomaremos. Es fácil preverlo si lee mi artículo. Hay una referencia que puede orientarnos y que no mencioné, o bien por falta de tiempo o bien porque es algo que se elimina por sí mismo –las más de las veces trazo aquí una vía en contacto con mi auditorio. La referencia es a cierto capítulo de la energética.

En un sistema límite hay cierta manera de inscribir cada punto definido como un punto caracterizado según la energía potencial respecto a los puntos más cercanos –se habla entonces de notación o acotación escalar. Entonces, es posible definir cada punto según cierta derivada –ya saben que en el cálculo infinitesimal se acotan así las variaciones infinitamente pequeñas. Para cada punto habrá, por tanto, una derivada respecto a la vertiente más cercana, y esta derivada se anotará para cada punto del campo. La derivada puede inscribirse en forma de vector, y es posible componer el conjunto de los vectores. Hay entonces una ley que a primera vista resulta curiosa, pero que es considerada fundamental: de tal vector –que realiza la composición de las derivadas connotadas de cada punto del campo desde el punto de vista de la energía potencial– aquello que sobrepasa cierta superficie –que es precisamente lo que yo llamaría la hiancia por definirse según una estructura de borde– es, para una misma superficie, constante. Sean cuales fueren las variaciones del sistema, lo que se halla, no obstante, en el plano de la integración de potencial, eso que se llama el flujo, es por tanto constante.

Para nosotros, entonces, lo tocante al *Drang* de la pulsión es algo que se puede connotar en relación a la *Quelle*, y sólo así, en la medida en que la *Quelle* inscribe en la economía de la pulsión esta estructura de borde.

Las variaciones fisiológicas, las variaciones profundas, las que se inscriben en la totalidad del organismo, están sometidas a todos los ritmos y aun a las descargas que pueden producirse en ocasión de la pulsión. En cambio, el *Drang*, el empuje de la pulsión, se caracteriza por la constancia mantenida. Esta, recurriendo a una imagen que de algo servirá, corresponde a la medida de una abertura hasta cierto punto individualizada, variable. O sea, que hay gente más bocona que otra. Incluso convendría tenerlo en cuenta, a veces, en la selección de un analista. Pero, en-fin, de esto nos ocuparemos en otro marco de referencias.

Esto no agota su pregunta, pero esboza una solución racional de la antinomia que usted plantea y que yo, justamente, mantenía en suspenso. Pues yo subrayaba lo que subraya Freud; cuando el sistema funciona acoplado al *Umwelt*, se trata de descarga, y cuando se trata de *Triebreiz*, entonces, por ese lado, hay una barrera. No se le ha prestado atención a esto, pero a fin de cuentas ¿qué quiere decir? Que no hay barrera exceptuando la investigación que está en el propio campo. Entonces lo que tenemos que designar, precisamente, es que en la medida en que el propio campo entraña esta investición no puede haber, para él, este funcionamiento de barrera.

Dr. MATHIS: –*Una pregunta acerca de la estructura del borde. Cuando se trata de la boca y del margen anal ¿localiza usted la erotización en los dos extremos? ¿Dónde sitúa usted lo que ocurre a nivel del esófago, a nivel gástrico, en el vómito, a nivel de la tráquea? ¿Hay en esto algo enteramente diferente de lo que usted planteó respecto de los labios?*

Me limité a los dos bordes que entraña el tracto. También hubiese podido decir que el borde de los párpados, la oreja, el ombligo, son asimismo bordes, y la función del erotismo abarca todo esto. En la tradición analítica nos remitimos siempre a la imagen estrictamente focalizada de las zonas reducidas a su función de borde. Esto no quiere decir en absoluto que en nuestra sintomatología no intervengan otras zonas. Pero consideramos que intervienen en esa zona de caída que denomino desexualización y función de la realidad.

Tomemos un ejemplo. En la función en la que el objeto sexual se escurre por la pendiente de la realidad y se presenta como un paquete de carne, surge esa forma de desexualización tan manifiesta que, en la histeria, se llama reacción de asco. Esto no quiere decir que afirmemos que el placer está localizado en esas zonas erógenas. El deseo abarca –y a Dios gracias, es de sobras sabido –algo muy distinto y aun algo que no es el organismo, aunque implique, en diversos niveles, al organismo. Pero la función central de la pulsión ¿qué satisfacción está destinada a engendrar? Justamente en la medida en que se excluyen zonas anexas, conexas, otras adquieren su función erógena, se convierten en fuentes especificadas para la pulsión. ¿Entiende?

Por supuesto, la economía del deseo implica otras zonas que no son estas zonas erógenas. Pero fíjese en lo que pasa cada vez que surgen. No en balde me referí al asco. Hay, de veras, dos grandes vertientes del deseo tal como surge en la caída de la sexualización –por un lado, el asco generado por la reducción del partenaire sexual a una función de realidad sea cual fuere y, por otro, eso que llamé, a propósito de la función escópica, la *invidia*, la envidia. La envidia es algo distinto de la pulsión escópica, y el asco es algo distinto de la pulsión oral.

6 DE MAYO DE 1964

XIV

LA PULSION PARCIAL Y SU CIRCUITO

Die ganze Sexualstrebung.
Toda pulsión es parcial.
La pulsión, el sexo y la muerte.
Los presuntos estadios.
La Schaulust.
Sado-masoquismo.

τῷ τόξῳ ὄνμα βίος ἔργον δέ θάνατος, Heráclito. *B 48.*

Cuando leo en el *Psychoanalytic Quarterly* un artículo como el del señor Edward Glover, *Freudian or neo-freudian*, enteramente dirigido contra las concepciones del señor Alexander, siento un tufillo sórdido a encierro al ver cómo se atacan, en nombre de criterios obsoletos, concepciones como las de Alexander. A decir verdad, yo no vacilé en atacarlo de la manera más firme, hace ya catorce años en el Congreso de Psiquiatría de 1950, pero a fin de cuentas, se trata de la concepción de un hombre de gran talento. Cuando veo la degradación en que se cae al analizar su obra, creo justo admitir que, a través de todos los avatares por los que ha pasado, aquí mismo y en otras partes, mi discurso ha servido de obstáculo contra una transmisión absolutamente cretinizante de la experiencia del análisis.

Reanudo, a partir de esto, mi discurso sobre la pulsión. Me vi llevado a abordarlo después de haber postulado que la transferencia es lo que manifiesta en la experiencia la puesta en acto de la realidad del inconsciente en tanto ella es sexualidad. Me he detenido en las consecuencias de esta afirmación.

Estamos seguros de que la sexualidad está presente en acción

en la transferencia únicamente porque en ciertos momentos se muestra al descubierto como amor. De esto se trata. ¿Representa el amor el punto culminante, el momento logrado, el factor indiscutible, que presentifica la sexualidad en el *hic et nunc* de la transferencia?

A esto se opone con todas sus letras el texto de Freud que tiene por objeto las pulsiones y sus vicisitudes, texto no aislado pero sí central.

Es el texto que comencé a abordar la vez pasada para que repararan la forma problemática, plagada de preguntas, en que se presenta la introducción de la pulsión. Espero que gran parte de los que me escuchan hayan podido acudir entretanto a este texto, así se trate de personas que puedan leerlo en alemán, cosa altamente deseable, o de quienes, a falta de algo mejor, lo hayan leído, siempre más o menos impropiamente traducido, en las otras dos lenguas de la cultura, el inglés y el francés –me limito a ponerle la peor nota a la traducción francesa, sin detenerme pormenorizadamente en las tremendas falsificaciones que abundan en ella.

Salta a la vista, aun al leerlo por primera vez, que el artículo todo está dividido en dos vertientes *–en primer lugar*, el desmontaje de la pulsión *–en segundo lugar*, el examen del *das Lieben*, el acto de amor. Abordaremos este segundo punto.

1

Freud formula expresamente que de ninguna manera puede considerarse el amor como representante de lo que él mismo interroga con el término *die ganze Sexualstrebung*, o sea, la tendencia, las formas, la convergencia del esfuerzo sexual, en tanto sea algo que culmine en *Ganze*, un todo susceptible de ser aprehendido, y que sintetice su esencia y su función.

Kommt aber auf damit nicht zuher, no es para nada así, exclama Freud cuando le toca responder a esta sugerencia que anda en boca de todos. Nosotros, los analistas, la hemos traducido mediante las más variadas fórmulas, todas engañosas. Todo el artículo, en lo que a esto respecta, tiende a mostrar que respecto de la finalidad biológica de la sexualidd, a saber, la reproducción, las pulsiones, tal como se presentan en el proceso de la realidad psíquica, son pulsiones parciales.

Las pulsiones, en su estructura, en la tensión que establecen, están ligadas a un factor económico. Este factor económico depende de las condiciones en que se ejerce la función del principio del placer en un nivel que, en el momento oportuno, retomaremos con el término *Real-Ich*. Digamos desde ahora que puede concebirse el *Real-Ich* como el sistema nervioso central en tanto funciona, no como un sistema de relación, sino como un sistema destinado a asegurar cierta homeostasis de las tensiones internas.

Debido, precisamente, a la realidad del sistema homeostático, la sexualidad entra en juego únicamente en forma de pulsiones parciales. La pulsión, justamente, es el montaje a través del cual la sexualidad participa en la vida psíquica, y de una manera que tiene que conformarse con la estructura de hiancia característica del inconsciente.

Coloquémonos en los dos extremos de la experiencia analítica. Lo reprimido primordial es un significante, y aquello que se erige encima para constituir el síntoma podemos considerarlo siempre como andamiaje significante. Lo reprimido y el síntoma son homogéneos y siempre reductibles a funciones significantes. Su estructura, pese a erigirse sucesivamente como todo edificio, puede no obstante, a fin de cuentas inscribirse en términos sincrónicos.

En el otro extremo, está la interpretación. La interpretación concierne a ese factor dotado de una estructura temporal especial que traté de definir mediante la metonimia. En su término, la interpretación apunta al deseo, al cual, en cierto sentido, es idéntica. En resumidas cuentas, el deseo es la interpretación misma.

En el intervalo está la sexualidad. De no haberse manifestado la sexualidad, en forma de pulsiones parciales, como lo que domina toda la economía de este intervalo, nuestra experiencia no sería más que una mántica, a la que entonces le cuadraría muy bien el término neutro de energía psíquica, pero a la cual le faltaría aquello que constituye en ella la presencia, el *Dasein*, de la sexualidad.

La legibilidad del sexo en la interpretación de los mecanismos inconscientes es siempre retroactiva. Esta legibilidad pertenecería exclusivamente al registro de la interpretación si no pudiésemos estar seguros de que, en cada instante de la historia, las pulsiones parciales han intervenido eficazmente en el momento y lugar

apropiados. Y no de manera errática, como se creyó al comienzo de la experiencia analítica. Desde el comienzo del psicoanálisis se impuso con una fuerza que sorprende, cuando se mira hacia atrás, que la sexualidad infantil no es un témpano errante desprendido del gran banco de hielo de la sexualidad adulta, que interviene como seducción sobre un sujeto inmaduro.

En *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, Freud supo postular la sexualidad como esencialmente polimorfa, aberrante. Así quedó roto el encanto de la supuesta inocencia infantil. Por haberse impuesto tan pronto, y yo diría que demasiado pronto, no se examinó detenidamente qué representa esta sexualidad en su esencia. A saber que, en lo referente a la instancia de la sexualidad, la situación es la misma para todos los sujetos, así sean niños o adultos –todos se enfrentan sólo con la sexualidad que pasa por las redes de la constitución subjetiva, las redes del significante– la sexualidad sólo se realiza mediante la operación de las pulsiones en la medida en que son pulsiones parciales, parciales respecto de la finalidad biológica de la sexualidad.

La integración de la sexualidad a la dialéctica del deseo requiere que entre en juego algo del cuerpo que podríamos designar con el término de aparejo –entendido como aquello con lo que los cuerpos pueden aparejarse en lo que toca a la sexualidad, que ha de distinguirse de aquello con que los cuerpos pueden aparearse.

La discusión sobre las pulsiones sexuales resulta un embrollo porque no se repara en que la pulsión, aunque representa la curva de la realización de la sexualidad en el ser vivo, *sólo* la representa, y, además, parcialmente. ¿Por qué asombrarse de que su término último sea la muerte cuando la presencia del sexo en el ser vivo está ligada a ella?

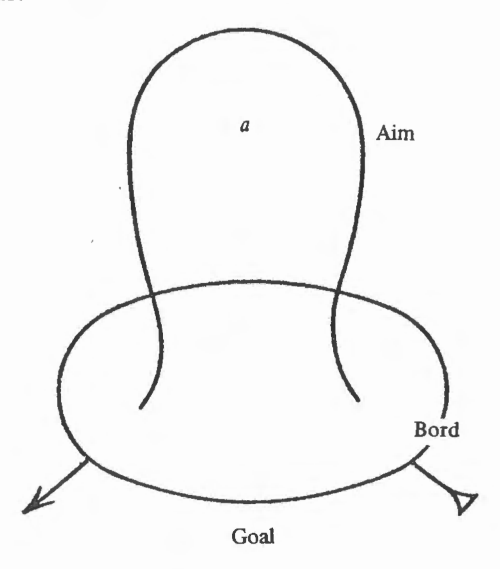
Hoy reproduje en la pizarra un fragmento de Heráclito, tomado de la obra monumental en la que Diels recopiló lo que quedó diseminado de la época presocrática. *Biós*, escribe, y esto aflora como esas lecciones de sabiduría de las que puede decirse que dan derecho en el blanco antes de todo el circuito de la elaboración científica, *al arco se le dio el nombre de la vida –Bíos*, el acento cae sobre la primera sílaba– *y su obra es la muerte.*

De entrada y durante toda su existencia, la pulsión integra justamente una dialéctica del arco, y yo hasta diría del tiro al arco. Con esto podemos darle su lugar en la economía psíquica.

2

Freud nos presenta entonces la pulsión en una forma muy tradicional, utilizando en todo momento los recursos de la lengua y apoyándose sin vacilaciones en algo que sólo pertenece a ciertos sistemas lingüísticos, las tres voces, activa, pasiva y media. Pero esto no es más que el cascarón. Tenemos que darnos cuenta de que esta reversión significante es una cosa, y otra, muy distinta, lo que recubre. Lo fundamental de cada pulsión es el vaivén con que se estructura.

Es notable reparar en cómo Freud no puede designar estos dos polos sin echar mano a ese algo que llamamos verbo. *Sehen und gesehen werden*, ver y ser visto, *quälen* y *gequält werden*, atormentar y ser atormentado. Y es porque, desde el comienzo, Freud da por sentado que no hay parte alguna del trayecto de la pulsión que pueda separarse de su vaivén, de su reversión fundamental, de su carácter circular.



También es notable que para ilustrar la dimensión de esta *Verkehrung*, elija la *Schaulust*, la dicha de ver, y algo que sólo puede designar con el acoplamiento de dos términos, el sado-masoquismo. Cuando habla luego de estas dos pulsiones, y en especial del masoquismo, se toma el cuidado de señalar muy bien que hay tres tiempos, no dos, en estas pulsiones. Hay que hacer la distinción

entre el regreso en circuito de la pulsión y lo que aparece –aunque sea *por no aparecer*– en un tercer tiempo. O sea, la aparición de *ein neues Subjekt*, que ha de entenderse así –no que hay ya un sujeto, el de la pulsión, sino que lo nuevo es ver aparecer un sujeto. Este sujeto, que es propiamente el otro, aparece si la pulsión llega a cerrar su trayecto circular. Sólo con su aparición en el otro puede ser realizada la función de la pulsión.

Sobre esto quiero llamarles la atención ahora. Vean en la pizarra un circuito dibujado por esa flecha ascendente y descendente que atraviesa, como *Drang* que es originariamente, la superficie constituida por lo que la vez pasada definí como el borde, considerado en la teoría como la fuente, *Quelle*, es decir, la zona llamada erógena en la pulsión. La tensión siempre es un lazo, y no puede disociarse de su regreso sobre la zona erógena.

Aquí se esclarecerá el misterio del *zielgehemmt*, esa forma que puede asumir la pulsión y que consiste en alcanzar la satisfacción sin alcanzar su meta –en la medida en que esta meta se define por la función biológica, por la realización del apareamiento reproductivo. Porque no es ésa la meta de la pulsión parcial. ¿Cuál es entonces?

Voy a dejar en suspenso la respuesta para examinar el término meta y los dos sentidos que puede tomar. Para diferenciarlos he elegido una lengua en la que son particularmente expresivos, el inglés. *Aim:* si se encarga a alguien una misión, *aim* no se refiere a lo que ha de traernos, se refiere al camino que tiene que recorrer. *The aim* es el trayecto. La meta tiene también otra forma, *the goal. Goal*, en el tiro al arco, no es tampoco el blanco, no es el pájaro que derribamos, es, más bien, haber marcado un punto y, con ello, haber alcanzado la meta.

La pulsión puede satisfacerse sin haber alcanzado aquello que, desde el punto de vista de una totalización biológica de la función, satisface supuestamente su fin reproductivo, precisamente porque es pulsión parcial y porque su meta no es otra que ese regreso en forma de circuito.

Esta teoría está presente en Freud. En alguna parte dice que el modelo ideal del autoerotismo podría ser el de una boca que se besa a sí misma –metáfora luminosa, hasta deslumbrante, como todo lo que sale de su pluma, que sólo pide que se la complete con una pregunta. En la pulsión ¿no podría llamarse a esta boca una boca flechada? Una boca cerrada en la que, en el análisis, vemos

asomar al máximo, en ciertos silencios, la instancia pura de la pulsión oral cerrándose sobre su satisfacción.

En todo caso, hay algo que nos obliga a distinguir esta satisfacción del puro y simple autoerotismo de la zona erógena, y es el objeto que con demasiada frecuencia confundimos con aquello sobre lo cual se cierra la pulsión –ese objeto que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar, y cuya instancia sólo conocemos en la forma del objeto perdido *a* minúscula. El objeto *a* minúscula no es el origen de la pulsión oral. No se presenta como el alimento primigenio, se presenta porque no hay alimento alguno que satisfaga nunca la pulsión oral, a no ser contorneando el objeto eternamente faltante.

El asunto, para nosotros ahora, es saber dónde se enchufa este circuito y, antes que nada, si tiene características de espiral, es decir, si el circuito de la pulsión oral lo continúa la pulsión anal, que se convertiría entonces en el estadio siguiente. ¿Hay un progreso dialéctico generado por la oposición? Para aquellos que nos han acostumbrado a considerar el asunto como ya zanjado, como algo inscrito en el organismo, en nombre de un supuesto misterio del desarrollo, esto es ya llevar las cosas demasiado lejos.

Esta concepción tiene visos de validez porque el surgimiento de la sexualidad en la forma que se ha dado en llamar acabada es, en efecto, el producto de un proceso orgánico. Pero no hay razón alguna que permita aplicar esto a la relación entre las demás pulsiones parciales. No hay ninguna relación de engendramiento entre una pulsión parcial y la siguiente.

El paso de la pulsión oral a la pulsión anal no es el producto de un proceso de maduración, es el producto de la intervención de algo que no pertenece al campo de la pulsión –la intervención, la inversión de la demanda del Otro. Si hacemos que intervengan las demás pulsiones, cuya serie podemos establecer y cuyo número es limitado, se verían en un aprieto si tuviesen que situar, respecto a las pulsiones que acabo de nombrar, dentro de una sucesión histórica, la *Schaulust*, pulsión escópica, y aun lo que distinguiré en el momento oportuno como pulsión invocante, y si tuviesen que establecer entre ellas alguna relación de deducción o de génesis.

No hay ninguna metamorfosis natural de la pulsión oral en pulsión anal. Pese a las apariencias que al respecto pueda tomar el juego

del símbolo que, en otros contextos, constituye el presunto objeto anal, las heces, en relación al falo en su incidencia negativa, la experiencia nos demuestra que nada nos permite considerar que exista una continuidad entre la fase anal y la fase fálica, que exista una relación natural de metamorfosis.

A la pulsión tenemos que considerarla bajo el acápite de la *konstante Kraft*, que la sostiene como tensión estacionaria. Observemos hasta las metáforas que Freud nos presenta para expresar esas emergencias –la palabra que usa es *Schub* dice, y de inmediato la traduce con la imagen que tiene en mente al respecto, la de un brote de lava, emisión material de la deflagración energética que se produce en diversos tiempos sucesivos– que completan, por venir uno tras otro, esa forma de trayecto de retorno. Se ve muy claro en la metáfora freudiana cómo encarna esa estructura fundamental –algo que sale de un borde, que duplica su estructura cerrada, siguiendo un trayecto que retorna y cuya consistencia sólo puede asegurarla el objeto, el objeto como algo que debe ser contorneado.

Esta articulación nos lleva a considerar la manifestación de la pulsión el modo de un sujeto acéfalo, pues todo en ella se articula en términos de tensión, y su relación con el sujeto es tan sólo de comunidad topológica. Articulé el inconsciente como algo que se sitúa en las hiancias que la distribución de las investiciones significantes instaura en el sujeto, figuradas en el algoritmo como el rombo [◇] que coloco en el centro de toda relación del inconsciente entre la realidad y el sujeto. Pues bien, la pulsión desempeña su papel en el funcionamiento del inconsciente debido a que algo en el aparejo del cuerpo está estructurado de la misma manera, debido a la unidad topológica de las hiancias en cuestión.

3

Ahora, sigamos a Freud cuando nos habla de la *Schaulust*, ver, ser visto. ¿Será lo mismo? ¿Puede esto siquiera sostenerse sin inscribirlo en términos significantes? ¿Será que habrá otro misterio? Hay uno muy distinto y, para presentárselos, basta considerar que la *Schaulust* se manifiesta en la perversión. Subrayo que la pulsión no es la perversión. El carácter enigmático de la presentación que hace Freud se debe, precisamente, a que quiere darnos una

estructura radical –una estructura en la que el sujeto no está colocado aún–. La perversión, en cambio, se define justamente por la manera de colocarse en ella el sujeto.

Hay que considerar detenidamente el texto de Freud al respecto. El gran valor de los textos de Freud, en esta materia en la cual está desbrozando, es que, como los buenos arqueólogos, deja en su sitio el trabajo de excavación, de modo que si la excavación no está terminada, se puede saber qué significan los objetos desenterrados. Cuando el señor Fenichel pasa por ahí, hace lo que se hacía antes, recoge todo, se lo mete en los bolsillos y luego lo pone en unas vitrinas, sin ningún orden o, al menos, según un orden enteramente arbitrario, de modo que ya nadie puede encontrar nada.

¿Qué ocurre en el voyeurismo? En el momento del acto del voyeur ¿dónde está el sujeto, dónde está el objeto? Ya lo he dicho, el sujeto no está allí en tanto se trata de ver, a nivel de la pulsión de ver. Está allí como perverso, y sólo se sitúa donde termina el lazo. En cuanto al objeto, el lazo gira a su alrededor, es proyectil, y con él, en la perversión, se alcanza el blanco –mi topología inscrita en la pizarra no se los puede dar a ver, pero sí permite que lo admitan–.

El objeto aquí es mirada –mirada que es el sujeto, que lo alcanza, que acierta en el tiro al blanco. Basta con que recuerden lo que dije del análisis de Sartre. Este análisis hace surgir la instancia de la mirada pero no a nivel del otro cuya mirada sorprende al sujeto en el momento en que está viendo por el hueco de la cerradura. Lo que ocurre es que el otro sorprende al sujeto, todo él, como mirada escondida.

Así podrán captar cuál es la ambigüedad en juego cuando nos referimos a la pulsión escópica. La mirada es ese objeto perdido y, de pronto, re-encontrado, en la conflagración de la vergüenza, gracias a la introducción del otro. Hasta ese momento ¿qué busca ver el sujeto? Busca, sépase bien, al objeto como ausencia. Lo que el voyeur busca y encuentra no es más que una sombra, una sombra detrás de la cortina. Fantaseará cualquier magia de presencia, la de la más hermosa muchacha, aunque del otro lado sólo haya un atleta peludo. Busca, no el falo, como dicen, sino justamente su ausencia, y a eso se debe la preeminencia de ciertas formas como objetos de su búsqueda.

Se mira lo que no se puede ver. Si, gracias a la introducción

del otro, aparece la estructura de la pulsión, ésta sólo se completa de veras en su forma invertida, en su forma de retorno, que es la verdadera pulsión activa. En el exhibicionismo, el blanco del sujeto es lo que se realiza en el otro. La verdadera mira del deseo es el otro, el otro al que se fuerza, más allá de su implicación en la escena. El exhibicionismo no sólo involucra a la víctima, sino a la víctima en tanto que está referida a algún otro que la mira.

De modo que en este texto encontramos la clave, el nudo, de lo que tanto ha obstaculizado la comprensión del masoquismo. Freud articula de la manera más firme que el dolor nada tiene que ver con el punto de partida de la pulsión sado-masoquista. Se trata de una *Herrschaft*, una *Bewältigung*, ¿de una violencia ejercida sobre que? –sobre algo que carece a tal punto del nombre que Freud decide y, a la vez, vacila, en dar como su primer modelo, en conformidad con todo lo que aquí les expongo, la violencia que ejerce el sujeto sobre sí mismo, en aras del ejercicio de un dominio.

Freud retrocede y no le faltan razones. El asceta que se flagela lo hace para un tercero. Ocurre que eso no es lo que Freud quiere captar –sólo quiere designar el retorno, la inserción en el cuerpo propio, del punto de partida y del final de la pulsión.

Freud pregunta *¿en qué momento vemos introducirse la posibilidad del dolor en la pulsión sado-masoquista?* Posibilidad del dolor padecido por lo que en ese momento se ha convertido en sujeto de la pulsión. Es el momento, dice Freud, en que el lazo se ha cerrado, en que ha habido una reversión de un polo al otro, en que el otro entró en juego, en que el sujeto se tomó como término, terminal, de la pulsión. En ese preciso momento entra en juego el dolor en la medida en que el sujeto lo padece del otro. En esta deducción teórica se convertirá, podrá convertirse, en sujeto sádico, en la medida en que la vuelta completa del lazo de la pulsión haya hecho intervenir la acción del otro. Aquí vemos, al fin, qué pasa con la pulsión –el camino de la pulsión es la única forma de transgresión permitida al sujeto con respecto al principio del placer.

El sujeto se dará cuenta de que su deseo no es más que un vano rodeo para pescar, engarzar, el goce del otro –en la medida en que al intervenir el otro, el sujeto se dará cuenta de que hay un goce más allá del principio del placer.

El forzamiento del principio del placer por la incidencia de la pulsión parcial es lo que nos permite concebir que las pulsiones

parciales, ambiguas, están instaladas en el límite de una *Erhaltungstrieb*, del mantenimiento de una homeostasis, de su captura por la figura velada que es la figura de la sexualidad.

En la medida en que la pulsión pone de manifiesto el forzamiento del principio del placer, se hace patente que más allá del *Real-Ich* interviene otra realidad. Veremos por qué vuelta de las cosas resulta que, en última instancia, esta otra realidad es la que otorga a ese *Real-Ich* su estructura y su diversificación.

RESPUESTAS

J.-A. MILLER: –*La pregunta se refiere a la relación de la pulsión con lo real, y a las diferencias entre el objeto de la pulsión, el del fantasma y el del deseo.*

El objeto de la pulsión debe situarse en el plano de lo que llamé metafóricamente una subjetivización acéfala, una subjetivización sin sujeto, un hueso, una estructura, un trazado, que representa una faz de la topología. La otra faz es la que hace del sujeto, debido a sus relaciones con el significante, un sujeto agujereado. Estos agujeros, estos huecos, han de provenir de alguna parte.

En sus primeras construcciones, en las primeras redes de encrucijadas significantes que se estabilizan, Freud apunta hacia algo, en el sujeto, que está destinado a mantener al máximo lo que he llamado homeostasis. Ello no quiere decir simplemente que se rebasa cierto umbral de excitación, quiere decir también cierta distribución de vías. Freud llega hasta emplear metáforas que asignan un diámetro a esas vías, vías que permiten el mantenimiento, la dispersión pareja, de cierta investición.

En alguna parte Freud dice, categóricamente, que la presión de lo que hay que reprimir en la sexualidad para mantener el principio del placer –la libido– permite el progreso del propio aparato mental y, por ejemplo, la instauración en el aparato mental de la posibilidad de carga que llamamos *Aufmerksamkeit*, posibilidad de atención. La determinación del funcionamiento del *Real-Ich*, que por un lado satisface el principio del placer y, a la vez, recibe indefenso las cargas crecientes de la sexualidad, es responsable de su estructura.

A este nivel ni siquiera nos vemos obligados a tomar en cuenta ninguna subjetivación del sujeto. El sujeto es un aparejo. Este aparejo tiene lagunas, y en esas lagunas el sujeto instaura la función de cierto objeto como objeto perdido. Es el status del objeto *a* en tanto está presente en la pulsión.

En el fantasma, el sujeto a menudo pasa desapercibido, pero allí está siempre, así sea en el sueño, la ensoñación, o cualquier otra forma más o menos desarrollada. El sujeto se sitúa él mismo como determinado por el fantasma.

El fantasma es el soporte del deseo, no el objeto. El sujeto se mantiene como sujeto deseante por una relación con un conjunto significante que siempre es mucho más complejo. Esto se ve a las claras por la forma de libreto que asume, donde el sujeto, más o menos reconocible, está en alguna parte escindido, dividido, habitualmente doble, en su relación con ese objeto que las más de las veces tampoco muestra su verdadero rostro.

La próxima vez retomaré lo que llamé la estructura de la perversión. A decir verdad, se trata de un efecto invertido del fantasma. El sujeto se determina a sí mismo como objeto, en su encuentro con la división de la subjetividad.

Les mostraré –y deploro que debido a la hora sólo pueda hacerlo de pasada– que el sujeto que desempeña este papel de objeto es, exactamente, lo que sirve de soporte a la realidad de la situación de lo que se llama pulsión sado-masoquista, y sólo está en un único punto –en la propia situación masoquista. Justamente porque el sujeto se hace objeto de una voluntad ajena, ocurre que no sólo se cierra sino también se constituye la pulsión sado-masoquista.

El deseo sádico relacionado con un fantasma sólo es posible, como lo indica Freud en este texto, en un segundo tiempo. El deseo sádico existe en muchísimas configuraciones, y en las neurosis también, pero no es aún el sadismo propiamente dicho.

Remítanse a mi artículo "Kant con Sade". Verán que el sádico ocupa él mismo el lugar del objeto, pero sin saberlo, en provecho de otro, y ejerce su acción de perverso sádico en aras del goce de ese otro.

Ahí ve, entonces, diversas posibilidades de la función del objeto *a*, el cual nunca se halla en la posición de ser la mira del deseo. Es o presubjetivo, o fundamento de una identificación del sujeto, o fundamento de una identificación que el sujeto niega. En este sentido, el sadismo no es otra cosa más que la negación del masoquismo. Esta fórmula permite aclarar muchas cosas de la verdadera naturaleza del sadismo.

Pero el objeto del deseo, en el sentido corriente, es o un fantasma que es en realidad el *sostén* del deseo o un señuelo.

El análisis que hace Freud del amor permitirá que nos adentremos en este tema del señuelo, con el cual se plantean todas las preguntas previas que usted me hizo acerca de la relación del sujeto con lo real.

La necesidad que se le impuso a Freud de referirse a la relación del *Ich* con lo real para introducir la dialéctica del amor –siendo lo real neutro, a decir verdad, lo real desexualizado– no interviene cuando de la pulsión se trata. Esto es lo que resultará más enriquecedor para nosotros en lo tocante a cómo debemos concebir la función del amor –a saber, cómo debemos concebir su estructura fundamentalmente narcisista–.

No cabe la menor duda de que existe lo real. Que el sujeto sólo tenga una relación constructiva con ese real en una estrecha dependencia respecto del principio del placer, del principio del placer no forzado por la pulsión, ése es –lo veremos la próxima vez– el punto de emergencia del objeto de amor. El asunto, entonces, es saber cómo este objeto de amor puede llegar a desempeñar un papel análogo al del objeto del deseo –sobre qué equívocos se basa la posibilidad de que el objeto de amor se convierta en objeto de deseo–.

¿Le he procurado algunas luces con esta exposición?

–Algunas luces y algunas sombras.

13 DE MAYO DE 1964

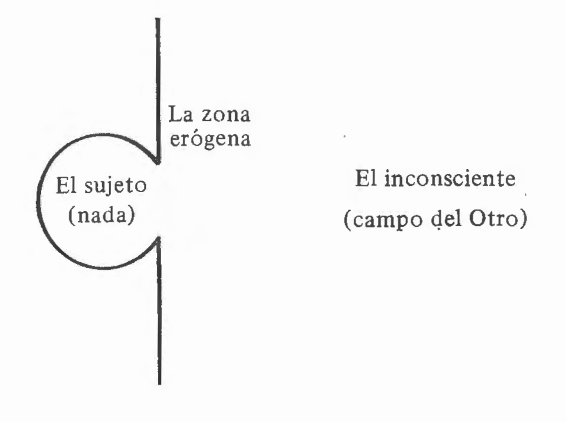
XV

DEL AMOR A LA LIBIDO

El sujeto y el Otro.
El campo narcisista.
La diferencia sexual.
El campo de la pulsión:
Hacerse. . . ver, oír, chupar, cagar.
El mito de la laminilla.

Hoy tengo el propósito de llevarlos del amor, en cuyo umbral nos detuvimos la vez pasada, hasta la libido, aunque no sé si tendré tiempo de cumplirlo.

Formularé, de entrada, cuál será el puntal de esta elucidación –la libido no es algo fluido, algo que se escapa. No se reparte ni se acumula, como un magnetismo, en los centros de focalización que le ofrece el sujeto –la libido debe concebirse como un órgano, en los dos sentidos del término, órgano como parte del organismo y órgano-instrumento.



Pido disculpas si, tal como me lo dijeron la vez pasada, hay ciertas oscuridades en el camino por donde los llevo. Creo que esto es característico de nuestro campo. No olviden que es cosa común representar el inconsciente como un sótano, cuando no como una caverna, para evocar la de Platón. Pero esta comparación no es la correcta. El inconsciente está más cerca de la vejiga, y quiero mostrarles que, con tal de ponerle una lucecita adentro, esta vejiga puede servir de linterna. ¿Por qué asombrarse de que la luz tarde a veces algún tiempo en encenderse?

En el sujeto que, alternativamente, se muestra y se esconde, según las pulsaciones del inconsciente, sólo captamos pulsiones parciales. No encontramos en él la *ganze Sexualstrebung*, representación de la totalidad de la pulsión sexual –nos lo dice el propio Freud. Los llevo tras él por la vía que traza este resultado, y afirmo que todo lo que he aprendido de mi experiencia concuerda con ello. No puedo pedirles a todos los presentes conformarse enteramente a esto, ya que algunos carecen de esta experiencia, pero su presencia aquí responde a cierta confianza, confianza en lo que llamaré –teniendo en mientes el papel que desempeño para ustedes, el papel del Otro–, la buena fe. Se trata de una buena fe, sin duda, siempre precaria, supuesta, ya que, al fin y al cabo ¿dónde termina esa relación del sujeto con el Otro?

Que el sujeto como tal está en la incertidumbre debido a que está dividido por efecto del lenguaje, eso les enseño yo, en tanto soy Lacan, que sigue las huellas de la excavación freudiana. Por el efecto de la palabra, el sujeto se realiza cada vez más en el Otro, pero con ello sólo persigue una mitad de sí mismo. Irá encontrando su deseo cada vez más dividido, pulverizado, en la cernida metonimia de la palabra. El efecto de lenguaje está incesantemente mezclado con algo que constituye el telón de fondo de la experiencia analítica –el sujeto sólo es sujeto por su sujeción al campo del Otro, el sujeto proviene de su sujeción sincrónica en ese campo del Otro. Por ello el sujeto tiene que salir de él, airoso, y en ese *salir airoso*,* a la postre, sabrá que el Otro real, al igual que él, tiene que salir airoso también, tiene que arreglárselas. Precisamente en esto se impone la necesidad de la buena fe, fundada en la certeza de que

* *S' en sortir:* salirse de algo, salir airoso, salirse con la suya. [T.]

también en el Otro está implícita la misma dificultad respecto de las vías del deseo.

La verdad, en este sentido, es lo que corre tras la verdad –y hácia allá corro yo, hacia allá los llevo, como los perros de Acteón, a mi zaga. Cuando haya encontrado la guarida de la diosa, seguramente me convertiré en ciervo, y ustedes podrán devorarme, pero todavía nos queda algún trecho que correr.

1

A Freud ¿se los representé entonces la vez pasada como la figura de Abraham, de Isaac y de Jacob? Leon Bloy, en *La salvación a través de los judíos*, los encarna en tres viejos semejantes que, según una de las formas de la vocación de Israel, se dedican, sentados en torno a una lona, a esa ocupación fundamental, la compra-venta de cachivaches –están clasificando. Ponen una cosa de un lado y otra cosa del otro lado. Freud pone de un lado las pulsiones parciales y del otro lado el amor. Dice *–no es lo mismo.*

Las pulsiones nos solicitan en el orden sexual –son algo que viene del corazón. Para sorpresa nuestra nos enteramos por él que el amor, en cambio, es algo que viene del estómago, es lo que está de rechupete.

Esto es sorprendente, pero aclara algo fundamental para la experiencia analítica –la pulsión genital, si existe, en modo alguno está articulada como las demás pulsiones, y esto, a pesar de la ambivalencia amor-odio. En sus premisas y en su propio texto, Freud se contradice de veras cuando dice que la ambivalencia puede pasar por ser una de las características de la reversión, de la *Verkehrung* de la pulsión. Pero cuando la examina dice muy claro que ambivalencia y reversión no son para nada la misma cosa.

Entonces, si la pulsión genital no existe, que vaya a que se la . . . a que la conformen en otra parte, en el lado donde no está la pulsión, a la izquierda en mi esquema del pizarrón. Ya ven cómo la pulsión genital tiene que ir a que la conformen en el lado derecho, en el campo del Otro.

Pues bien, esto coincide justamente con lo que nos enseña la experiencia analítica, o sea, que la pulsión genital está sometida a la circulación del complejo de Edipo, a las estructuras, elementales o

no, del parentesco. A esto se le llama campo de la cultura –denominación que resulta insuficiente, ya que se supone que este campo se funda en un *no man's land* donde presuntamente la genitalidad subsiste como tal, cuando en realidad está disuelta, no recogida, ya que en el sujeto no puede captarse en ninguna parte la *ganze Sexualstrebung.*

Pero si bien no está en ninguna parte, está en él de manera difusa, y el propósito de Freud, precisamente, es hacerlo sentir.

Todo lo que dice Freud del amor hace hincapié en el hecho de que para concebir el amor hay que referirse necesariamente a otro tipo de estructura que la de la pulsión. Esta estructura de la pulsión la divide en tres, tres niveles –nivel de lo real, nivel de lo económico y, por último, nivel de lo biológico.

Las oposiciones correspondientes son triples. En el nivel de lo real –lo que interesa y lo que es indiferente. En el nivel de lo económico –lo que da placer, lo que da displacer. Sólo en el nivel de lo biológico se presenta la oposición actividad-pasividad, en su forma propia, única válida en lo que toca a su sentido gramatical, la oposición amar-ser amado.

Freud propone considerar que el amor, en su esencia, sólo puede juzgarse como pasión sexual del *gesamt Ich*. En su obra, empero, *gesamt Ich* es un *hapax** al que ha de darse el sentido de lo que Freud esboza cuando da cuenta del principio del placer. El *gesamt Ich* es el campo que les propuse considerar como una superficie, y una superficie bastante limitada, de tal modo que el pizarrón pueda representarla, y en ella todo pueda ponerse por escrito. Se trata de esa red que se representa mediante arcos, líneas que unen puntos de convergencia, cuyo círculo cerrado indica qué ha de conservarse de homeostasis tensional, de tensión mínima, de necesaria derivación, de difusión de la excitación por miles de canales, cada vez que en uno de ellos la excitación llega a ser demasiado intensa.

La filtración del estímulo a la descarga es, justamente, el aparato, la calota –que ha de deslindarse en una esfera– en el que se

* *Hapax*, en lingüística, palabra o expresión de la cual sólo se conoce un ejemplo. [T.]

define primero lo que Freud llama el estadio del *Real-Ich*. En su discurso le adjudicará el calificativo de *autoerotisch*.

Como tenían que situar esto en algún momento del desarrollo, y como la palabra de Freud es para ellos el evangelio, los analistas sacaron la conclusión de que al lactante le es indiferente todo lo que le rodea. Es como para preguntarse cómo no se ha desmoronado todo en un campo cuyos observadores atribuyen un valor tan aplastante a los artículos de fe por encima de la propia observación —a fin de cuentas, si hay algo que a nadie se le ocurre pensar cuando observa a un lactante es que se desinteresa por lo que entra en su campo de percepción.

Si hay algo de lo que no cabe duda es que hay objetos desde la época más precoz de la fase neonatal. *Autoerotisch* no puede de ningún modo tener el sentido de desinterés para con ellos. Si leen este texto de Freud verán que el segundo tiempo, el tiempo económico, consiste, justamente, en que el segundo *Ich*, el segundo por derecho, el segundo de un tiempo lógico, es el *Lust-Ich* al que califica de *purifiziert*. *Lust-Ich* purificado que se instaura en el campo fuera de la curva de la calota en el que designo el primer *Real-Ich* de la explicación de Freud.

El *autoerotisch* —lo subraya el propio Freud— consiste en que no habría surgimiento de objetos si no hubiese objetos buenos para mí. El *autoerotisch* es el criterio del surgimiento y la repartición de los objetos.

Allí se constituye, entonces, el *Lust-Ich*, y también el campo del *Unlust*, del objeto como resto, como ajeno. El objeto que es bueno conocer, y con razón, es el que se define en el campo del *Unlust*, mientras que los objetos del campo del *Lust-Ich* son amables. El *hassen*, y su vínculo profundo con el conocimiento, es el otro campo.

En este nivel no hay huellas de funciones pulsionales, salvo las que no son verdaderas pulsiones, llamadas por Freud, en su texto, los *Ichtriebe*. El nivel del *Ich* es no-pulsional, y en él —les ruego lean con atención el texto— Freud funda el amor. Todo lo que queda así definido a nivel del *Ich*, sólo adquiere valor sexual, sólo pasa del *Erhaltungstrieb*, la conservación, al *sexual Trieb*, en función de la apropiación de cada uno de estos campos, de su captura, por una de las pulsiones parciales. Freud dice propiamente que, *Vorhangung des Wesentlichen*, si destacamos aquí lo esencial,

el sujeto registra los *äusseren Reize*, lo que viene del mundo exterior, de manera puramente pasiva, no pulsional. Su actividad proviene sólo *gegen die äussere Reize durch seine eigenen Triebe*, de sus propias pulsiones. Se trata en esto de la diversidad de las pulsiones parciales. Ello nos lleva al tercer nivel que introduce Freud, el de la actividad-pasividad.

Antes de recalcar sus consecuencias quisiera simplemente señalar el carácter clásico de esta concepción del amor, *quererse su bien*. ¿Habrá que señalar que esto es, punto por punto, el equivalente de lo que en la tradición se denomina la teoría física del amor, el *velle bonum alicui* de santo Tomás, que tiene para nosotros, debido a la función del narcisismo, exactamente el mismo valor? Hace ya bastante tiempo recalqué el carácter capcioso de ese presunto altruismo que se satisface preservando el bien ¿de quién? —Precisamente de quien nos es necesario.

2

Sobre esto, precisamente, Freud se aboca a sentar las bases del amor. Sólo con la actividad-pasividad entra en juego lo tocante a la relación sexual en sentido estricto.

Pero ¿acaso la relación actividad-pasividad corresponde exactamente a la relación sexual? Les ruego que se remitan a tal pasaje de *El Hombre de los Lobos*, por ejemplo, o a otros pasajes de los *Cinco psicoanálisis**. En ellos Freud explica, a fin de cuentas, que la referencia polar actividad-pasividad sirve para nombrar, recubrir, metaforizar, lo que en la diferencia sexual sigue siendo insondable. Nunca, en ninguna parte, Freud sostiene que, psicológicamente, haya otra manera de captar la relación masculino-femenino que no sea por el representante de la oposición actividad-pasividad. Como tal, la oposición masculino-femenino no se alcanza nunca. Esto basta para designar la importancia de lo que aquí se repite, en la forma de un verbo particularmente certero para expresar de qué se trata: esta oposición pasividad-actividad se cuela, se moldea, se

* Con ese título se publicaron en Francia, reunidos en un solo volumen, los cinco grandes historiales de Freud. [T.]

inyecta. Es una arteriografía, y ni siquiera la agotan las relaciones masculino-femenino.

Es bien sabido, desde luego, que la oposición actividad-pasividad es capaz de dar cuenta de muchas cosas en el dominio del amor. Sin embargo, nosotros lidiamos, justamente, con esa inyección, valga la expresión, de sado-masoquismo, que de ninguna manera debe tomarse al pie de la letra en lo que se refiere a la realización propiamente sexual.

Es cierto que en la relación sexual entran en juego todos los intervalos del deseo. La eterna pregunta que se formula en el diálogo de los amantes es *¿Qué valor tiene para ti mi deseo?* Pero el presunto valor, por ejemplo, del *masoquismo femenino*, como suele llamarse, habría que someterlo a un serio examen. Forma parte de ese diálogo que, en muchos puntos, podría definirse como un fantasma masculino. Muchas cosas hacen pensar que el sostenerlo implica una complicidad de parte nuestra. Nosotros, los analistas, nos limitaremos a las mujeres que forman parte de nuestro grupo, para no meternos de lleno en la investigación anglosajona, de resultados bastante pobres, y para no afirmar que al respecto hay cierto consentimiento de las mujeres, cosa que nada dice. Llama mucho la atención que las representantes de ese sexo en los círculos analíticos estén especialmente dispuestas a sustentar la creencia basal en el masoquismo femenino. Hay sin duda allí un velo que tapa los intereses de ese sexo y que convendría no alzar demasiado a prisa. Es una digresión ciertamente en lo que respecta a nuestro tema, pero una digresión profundamente ligada a él, como verán, pues nos tocará volver sobre esta articulación.

Sea como fuere, a este nivel no hay nada que nos saque del campo del amor, es decir, del marco del narcisismo, del cual dice Freud con todas sus letras, que está formado por la inserción de lo *autoerotisch* en los intereses organizados del yo.

Dentro de este marco puede muy bien haber representación de los objetos del mundo exterior, elección y discernimiento, posibilidad de conocimiento, o sea, todo el campo cubierto por la psicología clásica. Pero allí nada representa todavía al Otro, al Otro radical, al Otro como tal –y precisamente por eso la psicología afectiva, hasta Freud, resultó un fracaso.

Esta representación del Otro falta, precisamente, entre esos dos mundos opuestos que la sexualidad nos designa con lo masculino

y lo femenino. Si llevamos las cosas al extremo hasta podría decirse que el ideal viril y el ideal femenino están figurados en el psiquismo por algo distinto de la oposición actividad-pasividad de la que hablaba antes. Pertenecen en verdad a lo designado por un término que no introduje yo, un término que una psicoanalista endilgó a la actitud sexual femenina –la mascarada.

La mascarada no es lo que entra en juego en la parada necesaria en los animales para el apareamiento y, por cierto, entre éstos los oropeles, por lo general, son del macho. En el dominio humano la mascarada tiene otro sentido, precisamente porque se da, ya no en lo imaginario, sino en lo simbólico.

Ahora nos queda, a partir de esto, mostrar que la sexualidad como tal hace acto de presencia, ejerce su actividad propia, por intermedio de las pulsiones parciales, aunque esto parezca paradójico.

3

Todo lo que Freud asienta sobre las pulsiones parciales corrobora el movimiento que les tracé en el pizarrón la vez pasada –el movimiento circular del empuje que emana del borde erógeno para retornar a él como a su blanco, después de haber girado en torno a algo que yo llamo el objeto *a*. Yo asevero que así es como el sujeto llega a alcanzar la dimensión, propiamente dicha, del Otro con mayúscula –y un examen detenido de todo el texto pone a prueba la verdad de lo que sustento.

Afirmo la distinción radical que existe entre el *amarse a través del otro* –cosa que no permite, en el campo narcisista del objeto, ninguna trascendencia al objeto incluido en él –y la circularidad de la pulsión, en la que la heterogeneidad entre la ida y la vuelta revela una hiancia en su intervalo.

¿Qué hay de común entre ver y ser visto? Remitámonos a la *Schaulust*, la pulsión escópica. Freud opone claramente *beschauen*, mirar un objeto extraño, un objeto propiamente dicho, a ser mirado por una persona extraña, *beschaut werden.*

Y es que no es lo mismo una persona que un objeto. Al final del círculo, digamos que el lazo que los une se afloja. O que su línea punteada se nos pierde un poco. Freud, por cierto, para enlazar-

los, debe agarrarlos en las manos por la base —donde el origen y la punta se juntan— y tratar de encontrarles la unión —precisamente en el punto de retorno. Lo agarra y dice que la raíz de la pulsión escópica ha de aprehenderse por entero en el sujeto, en el hecho de que el sujeto se ve a sí mismo.

Y ocurre, que por tratarse de Freud, no se engaña. No es verse en el espejo, es *Selbst ein Sexualglied beschauen* —*se mira*, diría yo, *en su miembro sexual*.

Pero ¡ojo! tampoco esto cuadra muy bien, y ello porque se identifica este enunciado con su inverso —que es bastante curioso y cuya ironía nadie ha puesto de relieve, para sorpresa mía. Da como resultado *Sexualglied von eigener Person beschaut werden*. En cierta forma, así como al número dos le encanta ser impar*, al sexo, o al pene le encanta ser mirado. ¿Quién ha podido de veras captar el carácter subjetivable de semejante sentimiento?

De hecho, la articulación del lazo que forma el ir y venir de la pulsión se logra con mucha facilidad con sólo cambiar en el último enunciado uno de los términos de Freud. No cambio *eigenes Objekt*, el objeto propiamente dicho que es, precisamente, a lo que se reduce el sujeto, no cambio *von fremder Person*, el otro, desde luego, ni cambio *beschaut*, pero en el lugar de *werden* pongo *machen* —en la pulsión de lo que se trata es de *hacerse ver*. La actividad de la pulsión se concentra en ese *hacerse*, y podríamos quizá lograr ciertos esclarecimientos si lo referimos al campo de las demás pulsiones.

Por desgracia tengo que ir de prisa, y no sólo abrevio sino también lleno los huecos que, curiosamente, Freud dejó en su enumeración de las pulsiones.

Después del *hacerse ver* me gustaría aportar otro, el *hacerse oír*, del cual Freud ni habla siquiera.

Tengo que indicarles rápidamente la diferencia con el *hacerse ver*. Los oídos son el único orificio, en el campo del inconsciente, que no puede cerrarse. Mientras que el *hacerse ver* se indica con una flecha que de veras retorna al sujeto, el *hacerse oír* va hacia el otro.

* *Le número deux se réjouit d' être impair:* por homofonía, en francés es lo mismo decir que al número dos le encanta ser "un par" o "impar" o "un padre". [T.]

La razón de esto es estructural, y no podía dejar de señalarlo de paso.

Consideremos la pulsión oral. ¿Qué es? Se habla de fantasmas de devoración, *hacerse engullir*. En efecto, todos saben que éste es precisamente el término otrificado de la pulsión oral, que linda con todas las resonancias del masoquismo. Y ¿por qué no poner las cosas en la estacada? Ya que nos referimos al lactante y al pecho, y como la lactancia es la succión, digamos que la pulsión oral es el *hacerse chupar*, es el vampiro.

Esto esclarece, por cierto, qué hay de ese objeto singular, el pecho, que me esfuerzo tanto en que separen de la metáfora alimentaria. El pecho es también un aplique, pero ¿qué chupa? —chupa el organismo de la madre. Así queda indicado adecuadamente, en este nivel, la reivindicación que hace el sujeto de algo que está separado de él, pero que le pertenece y con lo cual ha de completarse.

A nivel de la pulsión anal —descansemos un poco— parece que ya la cosa no anda para nada. Y, ¡sin embargo, cuando se dice hacerse cagar*, tiene mucho sentido! Cuando se dice *aquí, que uno se hace cagar a lo grande* se está en relación con el gran cagador, el gran molesto. Es un gran error identificar sencillamente el famoso escíbalo con la función que se le da en el metabolismo de la neurosis obsesiva. Es un gran error amputarle lo que representa, en ocasiones, como regalo, y despojarlo de la relación con la polución, la purificación, la catarsis. Es una equivocación no ver que de allí sale la función de la oblatividad. Para decirlo todo, el objeto, en esto, no está muy lejos del ámbito de lo que llamamos alma.

¿Qué nos revela esta vista a vuelo de pájaro? ¿No parece como si la pulsión, en esa vuelta al revés que representa su bolsa, al invaginarse a través de la zona erógena, tiene por misión ir en busca de algo que, cada vez, responde en el Otro? No voy a repetir la serie. Digamos que en lo que toca a la *Schaulust*, es la mirada. Lo señalo sólo para poder tratar más adelante los efectos sobre el Otro de este movimiento de llamado.

* *Se faire chier:* literalmente, "hacerse cagar", es decir, "fastidiarse". [T.]

4

Quiero destacar aquí la relación de polaridad del ciclo pulsional con algo que siempre está en el centro. Es un órgano de la pulsión, que ha de tomarse en el sentido de instrumento—o sea, en un sentido distinto del que tenía antes en la esfera de inducción del *Ich*. Convendría entonces que nos ocupáramos de este órgano inasible, ese objeto que sólo podemos contornear, ese falso órgano, para decirlo todo.

El órgano de la pulsión se sitúa en relación al verdadero órgano. Para que de veras lo palpen y para sustentar que es éste el único polo que, en el campo de la sexualidad, está al alcance de nuestra aprehensión, me voy a permitir presentarles un mito. Para hacerlo, acudiré al padrinazgo histórico de lo que en *El banquete* de Platón se dice sobre la naturaleza del amor, por boca de Aristófanes.

Esta utilización supone, desde luego, que tomemos la licencia de emplear, en la lid con la verdad, ese aparato que siempre evité emplear con mi auditorio anterior.

Di a mi auditorio modelos antiguos, y en particular en el campo de Platón, pero sólo les proporcioné el aparato para cavar en este campo. No soy de los que dicen *–Hijos míos, aquí hay un tesoro–* para que por eso me vayan a labrar el campo. Les procuré la reja y el arado, a saber, que el inconsciente está hecho de lenguaje y, en un momento dado, hace más o menos tres años y medio, ello dió como resultado tres trabajos bastante buenos. Pero ahora lo que hay que decir es *–El tesoro sólo puede encontrarse por la vía que anuncio.*

Esta vía participa de lo cómico. Ello es esencial para la comprensión de cualquiera de los diálogos de Platón y, *a fortiori*, de lo que hay en *El banquete*. Se trata, si se quiere, de una broma. Es, por supuesto, la fábula de Aristófanes. Esta fábula es, de veras, un desafío al tiempo ya que se ha mantenido por los siglos de los siglos sin que nadie haya tratado de superarla. Yo lo voy a intentar.

Al esforzarme por puntualizar lo que se dijo en el Congreso de Bonneval llegué a formular algo que podría expresarse de la siguiente manera *–Les voy a hablar de la laminilla.*

Si quieren acentuar su lado chistoso pueden llamarla *la hombreleta**.

Esta hombreleta como verán, es más fácil de animar que el hombre primordial en cuya cabeza siempre hay que poner un homúnculo para hacerlo andar.

Cada vez que se rompen las membranas del huevo de donde vá a salir el feto que ha de convertirse en un recién nacido, imagínense que de él escapa algo, es decir, que con un huevo se puede hacer un hombre y también la hombreleta o la laminilla.

La laminilla es una cosa extra-plana que se desplaza como la amiba, sólo que el asunto es un poco más complicado. Pero es algo que anda por todas partes. Y como es algo que está relacionado con lo que el ser sexuado pierde en la sexualidad –en seguida les diré por qué–, es, como la amiba respecto de los seres sexuados, inmortal. Inmortal porque sobrevive a todas las divisiones, porque subsiste a todas las intervenciones escisíparas, y su carrera no se detiene.

Esto es bastante inquietante. Simplemente supongan que mientras duermen muy tranquilos viene y les envuelve la cara. . .

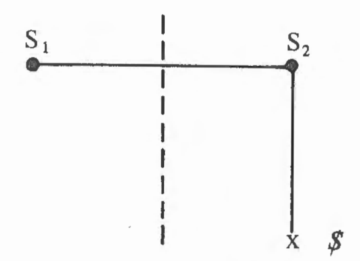
Difícilmente podría evitarse una lucha con un ser con semejantes propiedades. Pero no sería una lucha fácil. Esta laminilla, este órgano, cuya característica es no existir, pero que no por ello deja de ser un órgano –podría hablarles más ampliamente de su lugar zoológico–, es la libido.

Es la libido como puro instinto de vida, es decir, de vida inmortal, de vida irreprimible, de una vida que, por su parte, no necesita de ningún órgano, de vida simplificada e indestructible. Es justamente lo que se le sustrae al ser viviente por estar sometido al ciclo de la reproducción sexual. Y de esto son los representantes, los equivalentes todas las formas enumerables del objeto *a*. Los objetos *a* no son más que sus representantes, sus figuras. El pecho, como equívoco, como elemento característico de los mamíferos –igual que la placenta– representa bien esa parte de sí mismo que el individuo pierde al nacer, y que puede servir para simbolizar el más

* *Hommelette:* literalmente, "hombreleta", como *omelette*, "tortilla" (que proviene del latín *lamella*, con influencia del latín *ovum*). En todo esto parece estar implícita la expresión "On ne fait pas d'omelette sans casser des oeufs" (las tortillas no se hacen sin romper huevos), es decir, hay cosas que sólo se obtienen perdiendo algo. [T.]

recóndito objeto perdido. Podría emplear la misma referencia para todos los demás objetos.

Esto esclarece la relación del sujeto con el campo del Otro. Vean lo que dibujé en el pizarrón –se los voy a explicar.



En el mundo del *Real-Ich*, del yo, del conocimiento, todo puede existir como ahora, incluyéndolos a todos ustedes y a la conciencia, sin que ello entrañe para nada, dígase lo que se diga, un sujeto. Si el sujeto es lo que afirmo en mi enseñanza, el sujeto determinado por el lenguaje y la palabra, esto quiere decir que el sujeto, *in initio*, empieza en el lugar del Otro, en tanto es el lugar donde surge el primer significante.

Pero ¿qué es un significante? Lo vengo machacando desde hace tanto tiempo que no tengo por qué articularlo aquí otra vez –un significante es lo que representa un sujeto ¿ante quién? No ante otro sujeto, sino ante otro significante. Para ilustrar este axioma supongan que descubren en pleno desierto una piedra cubierta de jeroglíficos. No les cabrá la menor duda de que allí hubo un sujeto que los inscribió. Pero creer que todo significante le está destinado a uno es un error, y prueba de ello es que a lo mejor no los entienden. Sin embargo, uno los define como significantes, porque está seguro de que cada uno de esos significantes está relacionado con los demás. Justamente, de esto se trata en la relación del sujeto con el campo del Otro.

El sujeto nace en tanto que en el campo del Otro surge el significante. Pero debido justamente a este hecho, eso que antes no era nada, nada sino sujeto a punto de advenir, queda fijado como significante.

La relación con el Otro hace surgir, para nosotros, lo que representa la laminilla –no la polaridad sexuada, la relación de lo

masculino con lo femenino, sino la relación del sujeto viviente con lo que pierde por tener que pasar por el ciclo sexual para reproducirse.

Así explico la afinidad esencial de toda pulsión con la zona de la muerte y concilio las dos caras de la pulsión –la pulsión que, a un tiempo, presentifica la sexualidad en el inconsciente y representa, en su esencia, a la muerte.

Así comprenderán también por qué les he hablado del inconsciente como de algo que se abre y se cierra –porque su esencia consiste en marcar el tiempo en que, por nacer con el significante, el sujeto nace dividido. El sujeto es ese surgimiento que, justo antes, como sujeto, no era nada, y que apenas aparece queda fijado como significante.

De esta conjunción del sujeto en el campo de la pulsión con el sujeto tal como es evocado en el campo del Otro, de ese esfuerzo por alcanzarse uno al otro, depende el que haya un punto de apoyo para la *ganze Sexualstrebung*. Y es el único. Sólo allí está representada la relación de los sexos en el inconsciente.

En lo que toca al resto, la relación sexual queda expuesta a los azares del campo del Otro. Expuesta a las explicaciones que se le dan, entregada a la anciana de quien Dafne tiene que aprender cómo hacer para hacer el amor –la fábula no es vana.

RESPUESTAS

F. WAHL: *La pregunta es acerca de la pérdida que sufre el viviente sexuado y luego sobre la articulación actividad-pasividad.*

Usted subraya efectivamente una de las carencias de mi discurso. La laminilla tiene un borde, se inserta en la zona erógena, es decir, en uno de los orificios del cuerpo, en la medida en que estos orificios están vinculados con la abertura-cierre de la hiancia del inconsciente, tal como lo muestra toda nuestra experiencia.

Las zonas erógenas están vinculadas con el inconsciente porque es allí donde se anuda a ellas la presencia de lo viviente. Hemos descubierto que el órgano de la libido, la laminilla, precisamente, enlaza con el inconsciente a la pulsión llamada oral, la anal, a las que yo agrego la pulsión escópica y otra que casi podríamos lla-

mar la pulsión invocante, cuyo privilegio, como se lo dije incidentalmente —nada de lo que digo es enteramente en broma —es no poder cerrarse.

En cuanto a la relación de la pulsión con la actividad-pasividad, creo haberme explicado cabalmente al decir que en lo que respecta a la pulsión, esta relación es puramente gramatical. Es soporte, artificio, que Freud emplea para que captemos el vaivén del movimiento pulsional. Pero he reiterado unas cuatro o cinco veces que no se puede reducir, simple y llanamente, a una reciprocidad. Hoy indiqué de forma muy explícita que cada uno de los tres tiempos, *a, b* y *c*, con que Freud articula cada pulsión debe ser reemplazado por la fórmula del *hacerse ver, oír,* y toda la lista que les enumeré. Esto implica fundamentalmente actividad, en lo cual coincido con lo articulado por el propio Freud cuando distingue los dos campos, el campo pulsional de un lado, y del otro, el campo narcisista del amor, subrayando que a nivel del amor hay reciprocidad entre *amar* y *ser amado*, mientras que en el otro campo sólo se trata de una pura actividad *durch seine eigene Triebe* para el sujeto. ¿Está claro? De hecho, salta a la vista que aun en su supuesta fase pasiva, el ejercicio de una pulsión, masoquista, por ejemplo, exige que el masoquista, si me permiten decirlo así, sude la gota gorda.

20 DE MAYO DE 1964

EL CAMPO DEL OTRO, Y RETORNO A LA TRANSFERENCIA

XVI

EL SUJETO Y EL OTRO: LA ALIENACION

La dinámica sexual.
Afanisis.
El error piagético.
Vel *¡La bolsa o la vida!*
El ¿porqué?

Si el psicoanálisis ha de constituirse como ciencia del inconsciente convendría partir de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje.

De ello he deducido una topología cuyo fin es dar cuenta de la constitución del sujeto.

Ocurre que en una época, ya superada espero, se me objetó que al dar así la primacía a la estructura, descuido la dinámica tan presente en nuestra experiencia –aun se me dijo que logro eludir el principio afirmado en la teoría freudiana de que esta dinámica es por esencia y enteramente sexual.

Espero que el proceso de mi seminario de este año, y en especial el punto culminante al que llegó la vez pasada, les demuestre que esta dinámica nada ha perdido en el asunto.

1

Recalco, para los que estuvieron ausentes la sesión pasada, que he añadido un elemento totalmente nuevo a esta dinámica –ya veremos, en lo que sigue, el empleo que le doy.

Primero puse el acento en la repartición que constituyo al

oponer, en lo que toca a la entrada del inconsciente, los dos campos del sujeto y del Otro. El Otro es el lugar donde se sitúa la cadena del significante que rige todo lo que, del sujeto, podrá hacerse presente, es el campo de ese ser viviente donde el sujeto tiene que aparecer. Y he dicho que por el lado de ese ser viviente, llamado a la subjetividad, se manifiesta esencialmente la pulsión.

Por ser por definición toda pulsión, pulsión parcial, ninguna de ellas representa –cosa que Freud evoca de paso para preguntarse si es el amor quien la realiza– la totalidad de la *Sexualstrebung*, de la tendencia sexual, en la medida en que pueda concebirse como presentificación en el psiquismo, si es que tiene cabida en él, de la función de la *Fortpflanzung*, la reproducción.

Nadie puede negar esta función en el plano biológico. Pero yo afirmo, siguiendo a Freud, que da fe de ello de todos los modos posibles, que esta función, como tal, no está representada en el psiquismo. En el psiquismo no hay nada que permita al sujeto situarse como ser macho o ser hembra.

El sujeto sólo sitúa, en su psiquismo, sus equivalentes –actividad y pasividad. Y éstos nunca la representan exhaustivamente. Freud llega hasta la ironía de subrayar que esta representación no es ni tan coercitiva ni tan exhaustiva como podría pensarse –*durchgreifend und ausschlieblich*–, la polaridad del ser de lo macho y de lo hembra la representa únicamente la polaridad de la actividad, que se manifiesta a través de los *Triebe*, y la pasividad, que sólo es pasividad respecto de lo exterior, *gegen die äusseren Reize*.

Sólo esta división –con ello terminé la vez pasada– hace necesario lo primero que puso al descubierto la experiencia analítica –que las vías de lo que hay que hacer como hombre o como mujer pertenecen enteramente al drama, a la trama, que se sitúa en el campo del Otro –el Edipo es propiamente eso.

Sobre esto hice hincapié la vez pasada cuando les dije que lo que debe hacer como hombre o como mujer, el ser humano lo tiene que aprender por entero del Otro. Al respecto evoqué a la vieja del cuento de Dafnis y Cloe, fábula que indica que hay un campo último, el de la realización sexual, cuyos caminos, a fin de cuentas, el inocente desconoce.

Que la pulsión, la pulsión parcial, sea lo que allí lo orienta, que sólo la pulsión parcial represente en el psiquismo las consecuencias de la sexualidad, indica que la sexualidad está representada en el

psiquismo por una relación del sujeto que se deduce de algo que no es la propia sexualidad. La sexualidad se instaura en el campo del sujeto por la vía de la falta.

Aquí se superponen dos faltas. Una se debe al defecto central en torno al cual gira la dialéctica del advenimiento del sujeto a su propio ser en la relación con el Otro –debido a que el sujeto depende del significante y el significante está primero en el campo del Otro. Esta falta retoma la otra falta, la falta real, anterior, que ha de situarse en el advenimiento del ser viviente, o sea, en la reproducción sexuada. La falta real es lo que pierde el ser viviente, de su porción de viviente, por reproducirse por la vía sexuada. Esta falta es real porque remite a algo real –que el ser viviente, por estar sujeto al sexo, queda sometido a la muerte individual.

El mito de Aristófanes pone en imágenes, de una forma patética y engañosa, la persecución del complemento, al formular que el ser vivo, en el amor, busca al otro, a su mitad sexual. La experiencia analítica sustituye esta representación mítica del misterio del amor por la búsqueda que hace el sujeto, no del complemento sexual, sino de esa parte de sí mismo, para siempre perdida, que se constituye por el hecho de que no es más que un ser viviente sexuado, que ya no es inmortal.

Ven entonces cómo la misma razón que hace que el ser viviente sea inducido a su realización sexual por el señuelo, hace que la pulsión, la pulsión parcial, sea intrínsecamente pulsión de muerte, y representa por sí misma la porción que corresponde a la muerte en el ser viviente sexuado.

Así, desafiando, acaso por primera vez en la historia, el mito tan prestigioso que Platón adjudica a Aristófanes, lo sustituí la vez pasada por un mito destinado a encarnar la parte faltante, que llamé el mito de la laminilla.

Es una importante novedad porque designa la libido, no como un campo de fuerzas, sino como un órgano.

La libido es el órgano esencial para comprender la naturaleza de la pulsión. Este órgano es irreal. Lo irreal no es lo imaginario. Se define por articularse con lo real de un modo que no podemos aprehender, y por ello, justamente, requiere de una presentación mítica, tal como la nuestra. Pero ser irreal no impide a un órgano encarnarse.

De inmediato les doy su materialización. Una de las formas más

antiguas de encarnar, en el cuerpo, este órgano irreal es el tatuaje, la escarificación. La incisión tiene precisamente la función de ser para el Otro, de situar en él al sujeto, señalando su puesto en el campo de las relaciones del grupo, entre cada uno y todos los demás. Y, a la vez, tiene de manera evidente una función erótica, percibida por todos los que han abordado su realidad.

También mostré que en la relación básica de la pulsión es esencial el movimiento con el cual la flecha que parte hacia el blanco sólo cumple su función por realmente emanar de él y regresar al sujeto. En este sentido, el perverso es quien se sale con la suya más directamente que nadie, mediante un corto circuito, al integrar de la manera más profunda su función de sujeto a su existencia de deseo. La reversión de la pulsión en este caso es algo muy distinto de la variación de ambivalencia que hace que el objeto pase del campo del odio al del amor, y viceversa, según resulte o no provechoso al bienestar del sujeto. Uno no se convierte en masoquista cuando el objeto no sirve para su objetivo. La enfermita de Freud, denominada la homosexual, no se convierte en homosexual porque su padre la decepciona –hubiera podido buscarse un amante. Cuando se está en la dialéctica de la pulsión, lo que rige es siempre otra cosa. La dialéctica de la pulsión es básicamente diferente de lo que pertenece al registro del amor así como al del bien del sujeto.

Por eso hoy quiero poner el acento en las operaciones de la realización del sujeto en su dependencia significante respecto del lugar del Otro.

2

Todo surge de la estructura del significante. Esta estructura se basa en algo que inicialmente denominé la función del corte, y que ahora, en el desarrollo de mi discurso, se articula como función topológica del borde.

La relación del sujeto con el Otro se engendra toda en un proceso de hiancia. Si no fuese por esto, lo tendríamos todo a la mano –las relaciones entre los seres en lo real, incluyéndolos a ustedes, aquí presentes, podrían generarse en términos de relaciones inversamente recíprocas. Este es el empeño de la psicología y de toda una sociología, que pueden obtener resultados en el dominio

animal, porque la captura imaginaria basta para motivar todo tipo de conductas en el ser vivo. El psicoanálisis muestra que la psicología humana pertenece a otra dimensión.

La vía filosófica hubiese bastado para mantener esta dimensión, pero resultó deficiente a falta de una definición satisfactoria del inconsciente. El psicoanálisis, por su parte, manifiesta que los hechos de la psicología humana no son concebibles si está ausente la función del sujeto definido como efecto del significante.

Ciertamente, estos procesos han de articularse circularmente entre el sujeto y el Otro: del sujeto llamado al Otro, al sujeto de lo que él mismo vio aparecer en el campo del Otro, del Otro que regresa allí. Este proceso es circular, pero, por naturaleza, sin reciprocidad. Pese a ser circular, es asimétrico.

Como ven, hoy los llevo de nuevo al terreno de una lógica cuya importancia esencial quiero recalcar.

Toda la ambigüedad del signo reside en que representa algo para alguien. Este alguien puede ser muchas cosas, puede ser el universo entero, en la medida en que se nos enseña, desde hace algún tiempo, que la información circula por él, con el negativo de la entropía. Todo nudo donde se concentren signos como representantes de algo, puede pasar por ser alguien. En cambio, hay que recalcar que un significante es aquello que representa a un sujeto para otro significante.

Al producirse en el campo del Otro, el significante hace surgir el sujeto de su significación. Pero sólo funciona como significante reduciendo al sujeto en instancia a no ser más que un significante, petrificándolo con el mismo movimiento con que lo llama a funcionar, a hablar, como sujeto. Esta es propiamente la pulsación temporal en la cual se instituye lo característico del punto de partida del inconsciente como tal –el cierre–.

Hay un analista que, en otra dimensión, lo percibió y trató de señalarlo con un término que era nuevo y que nunca ha sido aprovechado desde entonces en el campo del análisis –la *afanisis*, la desaparición. Jones, quien lo inventó, la confundió con algo bastante absurdo –el temor de ver desaparecer el deseo. La *afanisis* empero, debe situarse de manera más radical en el nivel donde el sujeto se manifiesta en ese movimiento de desaparición que califiqué de letal. También en otra forma, denominé este movimiento el *fading* del sujeto.

Insistiré en esto para que vean hasta qué punto existe siempre la posibilidad de orientarse en la experiencia concreta, y aun en la observación, con la condición de dejarse guiar por este mecanismo y dejar que elimine los puntos ciegos. Lo mostraré con un ejemplo.

El error piagético –para los que crean que es un neologismo aclaro que se trata del señor Piaget– reside en la noción de lo que se ha llamado el discurso *egocéntrico* del niño, definido como el estadio donde supuestamente falta lo que esta psicología alpina llama la reciprocidad. La reciprocidad está muy lejos del horizonte de lo que ha de solicitarnos en ese momento, y la noción de discurso egocéntrico es un contrasentido. En este famoso discurso, que se puede grabar, el niño no habla para sí, como se dice. Sin duda, no se dirige tampoco al otro, si utilizamos la repartición teórica que han deducido de la función del *tú* y del *yo*. Pero tiene que haber otros allí– cuando las criaturas están todas juntas, entregándose por ejemplo a jueguitos de operaciones como los que les dan en ciertos métodos llamados de educación activa, entonces hablan –hablan, valga la expresión francesa, *à la cantonade,* en alta voz pero a nadie en particular.

Este discurso egocéntrico es un *¡a buen entendedor. . .!*

Entonces volvemos a encontrar aquí la constitución del sujeto en el campo del Otro, tal como la designa la flechita en la pizarra. Si se le capta cuando nace en el campo del Otro, lo característico del sujeto del inconsciente es que está, bajo el significante que desarrolla sus redes, sus encadenamientos y su historia, en un lugar indeterminado.

Más de un elemento del sueño, casi todos, en verdad, pueden servir de punto para situarlo diversamente en la interpretación. Creer que podemos hacerlo decir lo que querramos, es no haber comprendido nada –hay que admitir que los psicoanalistas no se explican demasiado bien. La interpretación no puede plegarse a cualquier sentido. La interpretación designa una sola secuencia de significantes. Pero el sujeto, en efecto, puede ocupar diversos sitios, según el significante bajo el cual se le coloque.

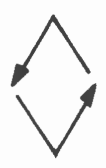
Voy a abordar ahora las dos operaciones que pienso articular hoy en la relación del sujeto con el Otro.

3

Dicha relación, proceso de borde, proceso circular, hemos de apoyarla en ese pequeño rombo que empleo como algoritmo, precisamente, en mi grafo, porque es necesario integrarla a algunos de los productos acabados de esta dialéctica.

Es imposible no integrarla, por ejemplo, al propio fantasma: $\$ \diamond a$ [*S tachada, cuño de a minúscula*]. Tampoco es posible no integrarla a ese nudo radical adonde confluyen la demanda y la pulsión, designado como $\$ \diamond D$ [*S tachada, cuño de* D *mayúscula*], *y que podría denominarse el grito.*

Atengámonos a ese pequeño rombo. Es un borde, un borde funcionando. Basta dotarlo de una dirección vectorial, aquí el sentido inverso al de las manecillas del reloj, determinado por el hecho de que nuestras escrituras, al menos, se leen de izquierda a derecha.



¡Cuidado! Se trata de apoyos para el pensamiento que no dejan de ser artificiosos, pero toda topología se apoya en algún artificio –esto se debe, justamente, al hecho de que el sujeto depende del significante, en otras palabras, a cierta impotencia del pensamiento.

La v de la mitad inferior del rombo diremos que es aquí el *vel* constituido por la primera operación –pienso detenerme en ella unos instantes–.

Tal vez piensen que son estas cosas un poco necias. Pero la lógica lo es siempre, en cierta medida. Si no se llega a la raíz de la necedad, se cae inexorablemente en la majadería. Los ejemplos sobran, como el de las presuntas antinomias de la razón, del tipo –el catálogo de todos los catálogos que no se incluyen a sí mismos, lo cual conduce a una *impasse* que, vaya a saber por qué, produce vértigo a los lógicos. La solución, por cierto, es bastante simple –el significante con el que se designa al mismo significante no es, por

supuesto, el mismo significante con que se designa al otro, cosa que salta a la vista. La palabra *obsoleta*, en tanto puede significar que la palabra *obsoleta* es una palabra *obsoleta*, no es la misma palabra en ambos lados. Esto nos animará a perfeccionar ese *vel* que he introducido aquí.

Se trata del *vel* de la primera operación esencial que funda al sujeto. Me atrevo a pensar que puede tener algún interés desarrollarlo aquí, ante un público bastante nutrido, pues se trata nada menos que de esa operación que podemos llamar la *alienación.*

Nadie podrá negar que esta alienación está muy de moda en la actualidad. Hágase lo que se haga siempre se está un poco más alienado, ya sea en lo económico, lo político, lo psico-patológico, lo estético y todo lo que venga. Quizá no esté de más llegar a la raíz de esta famosa *alienación.*

¿Querrá decir, tal como parece que yo sostengo, que el sujeto está condenado a sólo verse surgir, *in initio*, en el campo del Otro? Podría ser, pero de ningún modo –de ningún modo.

La alienación consiste en ese *vel* que condena –si la palabra *condenar* no suscita objeciones, la retomo –al sujeto a sólo aparecer en esa división que he articulado lo suficiente, según creo, al decir que si aparece de un lado como sentido producido por el significante, del otro aparece como *afanisis.*

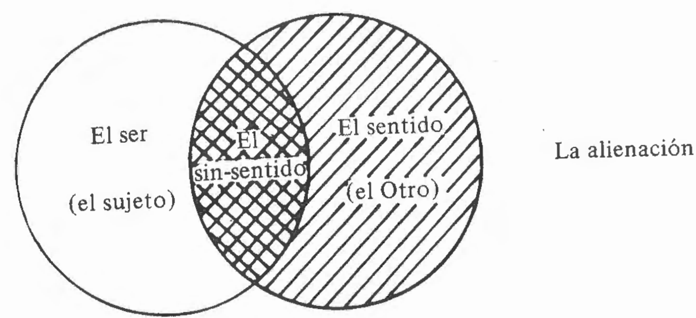
Bien vale la pena ilustrar este *vel* para diferenciarlo de los otros usos del *vel*, del *o*. Hay dos. Saben, por pequeño que sea su conocimiento de la lógica, que existe el *vel* exhaustivo: *o* voy allá *o* voy allí; si voy allá no voy allí, tengo que escoger. Hay otra manera de emplear el *vel:* voy a un lado o al otro, da lo mismo, son equivalentes. Son dos *vels* que no son iguales. Pero además, hay un tercer *vel*, y para no extraviarlos les diré en seguida para qué sirve.

La lógica simbólica, muy útil por los esclarecimientos que procura en un dominio muy delicado, nos ha enseñado a distinguir el alcance de la operación denominada reunión. Para hablar como se habla cuando se trata de conjuntos, sumar dos colecciones es algo muy distinto de reunirlas. Si en este círculo, el de la izquierda, hay cinco objetos, y si en el otro hay también cinco, sumarlos da diez. Pero los objetos pueden pertenecer a ambos círculos. Si dos de los objetos pertenecen a ambos círculos, reunirlos consistirá, en este caso, en no duplicar su número, en la reunión sólo habrá ocho objetos. Me disculpo si esto les parece pueril, pero lo evoco para

indicarles que el *vel* que intentaré articular se apoya exclusivamente en la forma lógica de la reunión.

El *vel* de la alienación se define por una elección cuyas propiedades depende de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuere la elección, su consecuencia sea un *ni lo uno ni lo otro*. La elección sólo consiste en saber si uno se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas.

Ilustremos esto con lo que nos interesa, el ser del sujeto, el que está aquí del lado del sentido. Si escogemos el ser, el sujeto desaparece, se nos escapa, cae en el sin-sentido; si escogemos el sentido, éste sólo subsiste cercenado de esa porción de sin-sentido que, hablando estrictamente, constituye, en la realización del sujeto, el inconsciente. En otros términos, la índole de este sentido tal como emerge en el campo del Otro es la de ser eclipsado, en gran parte de su campo, por la desaparición del ser, inducida por la propia función del significante.



La alienación

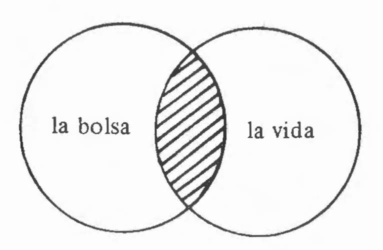
Todo esto tiene una implicación muy directa y que ha pasado demasiado desapercibida –cuando se la diga, verán que es una evidencia, aunque una evidencia que no se ve. La consecuencia de la alienación es que la última instancia de la interpretación no reside en que nos entregue las significaciones de la vía por donde anda lo psíquico que tenemos ante nosotros. Este alcance no es más que preludio. El objetivo de la interpretación no es tanto el sentido, sino la reducción de los significantes a su sin-sentido para así encontrar los determinantes de toda la conducta del sujeto.

Los remito al respecto al aporte que mi discípulo Leclaire presentó en el Congreso de Bonneval, en la medida en que se trata de una aplicación de mis tesis. Verán que en su intervención aislaba la secuencia del unicornio, no, como se creyó en la discusión, en su dependencia significativa, sino justamente en su carácter irreductible e insensato de cadena de significantes.

Lo que acabo de describirles es de gran importancia. Este *o* alienante no es una invención arbitraria, ni, como suele decirse, una entelequia. Está en el lenguaje. Ese *o* existe. Tanto es así que convendría también, en la lingüística, distinguirlo. De inmediato les daré un ejemplo.

¡La bolsa o la vida! Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada. Ya veo que me están entendiendo.

Es legítimo que haya encontrado en Hegel la justificación de esta apelación de *vel* alienante. En Hegel ¿qué es? No desperdiciemos municiones –se trata de generar la primera alienación, esa alienación por la que el hombre emprende el camino hacia la esclavitud. *¡La libertad o la vida!* Si elige la libertad, ¡pum! pierde ambas inmediatamente –si elige la vida, tiene una vida amputada de la libertad.



Tiene que haber en esto algo muy peculiar. Denominaremos este algo tan peculiar el *factor letal*. Este factor está presente en ciertas distribuciones que nos muestra ese juego de significantes que a veces vemos actuar en el propio centro de la vida –se les llama cromosomas, y puede ocurrir que uno de ellos tenga una función letal. Vamos a controlar esto mediante un enunciado un tanto particular, ya que hace intervenir, en uno de esos campos, a la propia muerte.

Por ejemplo *¡Libertad o muerte!* Aquí, por entrar en juego la muerte, se produce un efecto de estructura un tanto diferente –en ambos casos, tengo a las dos. Como es sabido, la libertad, a fin de cuentas, es como la famosa libertad de trabajo por la que luchó, según dicen, la Revolución francesa –puede ser también la libertad de morirse de hambre, y precisamente a eso condujo en el siglo XIX. Por ello, luego, hubo necesidad de revisar ciertos principios. Si eligen la libertad, entonces, es la libertad de morir. Es curioso que en las condiciones en que le dicen a uno *¡Libertad o muerte!* la única prueba de libertad que pueda darse sea justamente elegir la muerte, pues así se demuestra que uno tiene la libertad de elegir.

En ese momento –que por cierto es también un momento hegeliano, conocido como el Terror–, esta reparación muy otra está destinada a poner en evidencia lo esencial, en este campo, del *vel* alienante –el factor letal.

4

Lo avanzado de la hora sólo me permite una introducción de la segunda operación. Esta operación lleva a su término la circularidad de la relación del sujeto con el Otro, pero en ella se demuestra una torsión esencial.

Mientras que el primer tiempo se basa en la sub-estructura de la reunión, el segundo se basa en la sub-estructura denominada intersección o producto. Se sitúa justamente en esa misma lúnula donde encontrarán la forma de la hiancia, del borde.

La intersección de dos conjuntos está constituida por los elementos que pertenecen a los dos conjuntos. Allí se producirá la segunda operación a la que esta dialéctica conduce al sujeto. Es tan esencial definir esta segunda operación como la primera, pues en ella vemos asomar el campo de la transferencia. La denominaré, introduciendo así mi segundo término nuevo, *la separación.*

Separare, separar, acudiré de inmediato al equívoco del *se parare*, latín del *se parer*, con todos los sentidos fluctuantes que tiene en francés –tanto vestirse como defenderse, procurarse lo necesario para que los demás se cuiden de uno, y acudiré incluso, amparado por los latinistas, al *se parere*, el parirse de que se trata

en este caso. ¿Cómo, desde este nivel, ha de procurarse el sujeto? Este es el origen de la palabra que designa en latían el *parir* (*engendrer*, en francés). Es término jurídico, como lo son, curiosamente por cierto, todas las palabras que designan el *traer al mundo* en indoeuropeo. La propia palabra *parto* tiene su origen en una palabra que, en su raíz, sólo significa procurar un hijo al marido, operación jurídica y, digámoslo, social.

Trataré de mostrarles la próxima vez cómo, igual que con la función del *vel* alienante, tan diferente de los otros *vel* definidos hasta ahora, esta noción de intersección tiene su utilidad. Veremos cómo surge de la superposición de dos faltas.

El sujeto encuentra una falta en el Otro, en la propia intimación que ejerce sobre él el Otro con su discurso. En los intervalos del discurso del Otro surge en la experiencia del niño algo que se puede detectar en ellos radicalmente *–me dice eso, pero ¿qué quiere?*

Este intervalo que corta los significantes, que forma parte de la propia estructura del significante, es la guarida de lo que, en otros registros de mi desarrollo, he llamado metonimia. Allí se arrastra, allí se desliza, allí se escabulle, como el anillo del juego, eso que llamamos el deseo. El sujeto aprehende el deseo del Otro en lo que no encaja, en las fallas del discurso del Otro, y todos los *por qué* del niño no surgen de una avidez por la razón de las cosas –más bien constituyen una puesta a prueba del adulto, un *¿por qué me dices eso?* re-sucitado siempre de lo más hondo –que es el enigma del deseo del adulto.

Ahora bien, para responder a esta captura, el sujeto, como Gribouille, responde con la falta antecedente, con su propia desaparición, que aquí sitúa en el punto de la falta percibida en el Otro. El primer objeto que propone a ese deseo parental cuyo objeto no conoce, es su propia pérdida *–¿Puede perderme?* El fantasma de su muerte, de su desaparición, es el primer objeto que el sujeto tiene para poner en juego en esta dialéctica y, en efecto, lo hace –como sabemos por muchísimos hechos, la anorexia mental, por ejemplo. Sabemos también que el niño evoca comúnmente el fantasma de su propia muerte en sus relaciones de amor con sus padres.

Una falta cubre a la otra. Por tanto, la dialéctica de los objetos del deseo, en la medida en que efectúa la juntura del deseo del

sujeto con el deseo del Otro –hace tiempo les dije que era el mismo–, pasa por lo siguiente: no hay respuesta directa. Una falta generada en el tiempo precedente sirve para responder a la falta suscitada por el tiempo siguiente.

Creo que he recalcado bastante los dos elementos de esta nueva y fundamental operación lógica que traté de adelantarles hoy: la no reciprocidad y la torsión en el retorno.

RESPUESTAS

J.-A. MILLER: *–Al fin y al cabo, ¿no busca usted mostrar que la alienación de un sujeto que ha recibido la definición de haber nacido en un campo externo a él, que lo constituye y según el cual se ordena, se distingue radicalmente de la alienación de una conciencia-de-sí? En suma ¿no será Lacan* contra *Hegel?*

Lo que acaba de decir está muy bien. Es justamente lo contrario de lo que acaba de decirme Green –se acercó a darme un apretón de manos –al menos moral– y me dijo: "Muerte del estructuralismo, usted es hijo de Hegel". No estoy de acuerdo, creo que al decir Lacan *contra* Hegel usted está más cerca de la verdad, aunque, por supuesto, no se trata de un debate filosófico.

Dr. GREEN: *¡Los hijos matan a los padres!*

27 DE MAYO DE 1964

XVII

EL SUJETO Y EL OTRO (II): LA *AFANISIS*

El asunto del Vorstellungsrepräsentanz.
La libertad.
La representación y el señuelo hegeliano.
El deseo de Descartes.
El escepticismo, la certeza y el sujeto a quien se le supone el saber.
Las minúsculas.
Valor de la experiencia pavloviana.

Cuando les dije, al comienzo de nuestras conversaciones: *yo no busco, encuentro*, quise decir que en el campo de Freud basta agacharse para recoger lo que allí hay. El *nachträglich*, por ejemplo, fue descuidado en lo que toca a su verdadero alcance, pese a que allí estaba y no había más que recogerlo. También recuerdo la sorpresa que se llevó un día alguien que seguía las mismas pistas que yo, al reparar en lo que podía hacerse con el *einziger Zug*, el rasgo unario.

Hoy quisiera mostrarles la importancia, ya señalada en mi esquema de la pasada sesión, de lo que Freud denomina, en el plano de la represión, el *Vorstellungsrepräsentanz*.

I

Vorstellung entraña ese tipo de falla que lleva a la lengua alemana a poner *s* prescindibles que no se pueden relacionar con la declinación normal del determinante, pero que le son necesarias para

formar sus palabras compuestas. Hay, pues, aquí, dos términos: *Vorstellung*, *Repräsentanz*.

La vez pasada les hablé de la forma de la alienación, la ilustré con varios ejemplos y les dije que podía articularse en un *vel* de naturaleza muy peculiar. Hoy podríamos tratar de articularla de algunas maneras distintas. Por ejemplo: *no hay* algo. . . *sin* alguna otra cosa. La dialéctica del esclavo es, evidentemente, *no hay libertad sin vida*, pero no habrá para él vida con libertad. De la una a la otra hay una condición necesaria. Esta condición necesaria se convierte, justamente, en la razón suficiente que causa la pérdida de la exigencia original.

Quizá se produzca esto también en algunos de mis seguidores. No hay modo de seguirme sin pasar por mis significantes, pero ello entraña ese sentimiento de alienación que los incita a buscar, según la fórmula de Freud, la pequeña diferencia. Desgraciadamente, debido a esta pequeña diferencia pierden el alcance de la dirección que les señalo. Por ello –pese a todo, no soy tan quisquilloso, dejo que cada cual siga su camino en la dirección que señalo–, gustosamente hubiese pasado por alto la rectificación de la traducción inicial que hice de ese *Vorstellungsrepräsentanz*, rectificación tan cara para quien la efectuó.

Yo había destacado que Freud pone el acento en el hecho de que la represión se ejerce sobre algo que pertenece al orden de la representación que él denomina *Vorstellungsrepräsentanz*.

En cuanto introduje, hace varios años, esta observación, insistí en el hecho de que Freud subraya que no es en absoluto el afecto lo reprimido –esto era también una manera de leer lo que escribe Freud con el título de *Verdrängung*, el artículo que sigue al artículo sobre el inconsciente en la serie de textos considerados como metapsicológicos. El afecto –y ya veremos qué quiere decir en nuestra teoría –se va con su música a otra parte, la que encuentre. Sobrarán siempre profesores de psicología que justifiquen, junto con el paciente, que el afecto cobre sentido justamente allí donde no está en su lugar. De allí mi insistencia en que lo reprimido no es lo representado del deseo, la significación, sino *el representante* –traduje literalmente– de *la representación*.

En esto interviene en algunos la función de la alienación y no falta quien, acicateado por las exigencias del prestigio de la autoridad universitaria e infatuado por el desempeño de su función, pre-

tende corregir la traducción hecha por mí. El *Vorstellungsrepräsentanz* es, digamos, el *representante representativo*.

Parece poca cosa. Pero en un librito sobre la psicosomática, que acaba de aparecer, puede hallarse toda una argumentación sobre no sé qué presunto desconocimiento en lo que al fin y al cabo hay que denominar mi teoría del deseo, y mediante una breve nota que se refiere a algún pasaje inasible tomado de un texto propuesto por dos de mis discípulos, se subraya que, por seguirme a mí, convierten al deseo en el representante representativo de la necesidad. No discuto el que mis discípulos hayan escrito esto o no, aunque no logramos encontrar el pasaje –lo importante es que la única observación pertinente de este libro sumamente insustancial consiste en afirmar: *nosotros, por nuestra parte, diríamos más bien que el deseo es el representante no representativo*.

Pues bien, eso es precisamente lo que quiero decir, y digo –porque lo que quiero decir, lo digo– al traducir *Vorstellungsrepräsentanz* por representante de la representación.

Podemos localizar en nuestro esquema de los mecanismos originales de la alienación a ese *Vorstellungsrepräsentanz* en ese primer apareamiento significante que nos permite concebir que el sujeto aparece primero en el Otro, en la medida en que el primer significante, el significante unario, surge en el campo del Otro y representa al sujeto para otro significante, significante cuyo efecto es la *afanisis* del sujeto. De allí, la división del sujeto –si bien el sujeto aparece en alguna parte como sentido, en otra parte se manifiesta como *fading*, desaparición. Se trata, entonces, permítaseme la expresión, de un asunto de vida o muerte entre el significante unario y el sujeto como significante binario, causa de su desaparición. El *Vorstellungsrepräsentanz* es el significante binario.

Este significante constituye el punto central de la *Urverdrängung*, punto que, como indica Freud en su teoría, al pasar al inconsciente será el punto de *Anziehung*, el punto de atracción que hace posible todas las demás represiones, los demás pasos similares hacia el lugar de la *Unterdrückt*, de lo que ha quedado debajo como significante. De esto se trata en el término *Vorstellungsrepräsentanz*.

El sujeto encuentra el camino de regreso del *vel* de la alienación en la operación que denominé, el otro día, separación. Mediante la separación el sujeto encuentra, digamos, el punto débil de la pareja primitiva de la articulación significante, en la medida en que es, por

esencia, alienante. En el intervalo entre estos dos significantes se aloja el deseo que se ofrece a la localización del sujeto en la experiencia del discurso del Otro, del primer Otro con que tiene que vérselas, digamos, para ilustrarlo, la madre, en este caso. El deseo del sujeto se constituye en la medida en que el deseo de la madre esté allende o aquende de lo que dice, intima, de lo que hace surgir como sentido, en la medida en que el deseo de la madre es desconocido, allí en ese punto de carencia se constituye. El sujeto –mediante un proceso no carente de engaño ni de esa torsión fundamental por la cual lo que el sujeto vuelve a encontrar no es lo que anima su movimiento de re-hallazgo –vuelve, entonces, al punto inicial, el de su falta como tal, el de la falta de su *afanisis*.

Más adelante examinaremos en detalle sus consecuencias respecto de la cura, y veremos que este efecto de torsión es esencial para integrar la fase de salida de la transferencia. Por ahora quiero detenerme en lo esencial de la función del deseo. En la medida, en que el sujeto viene a jugar su mano en la separación, el significante binario, el *Vorstellungsrepräsentanz*, queda *unterdrückt*, caído abajo.

Es esencial articular bien todo esto pues, de inmediato, esclarece regiones muy diferentes, cosa que es el signo de la interpretación.

Por metafísico que pueda parecer, ya que hay que admitir que nuestra técnica emplea con frecuencia la expresión *liberar* algo, como si la cosa se diera por sentada, no está de más notar de paso que allí está en juego ese término que bien merece la calificación de espectro –la libertad. Justamente, el sujeto tiene que liberarse del efecto afanísico del significante binario, y, todo bien mirado, ocurre que de eso se trata efectivamente en la función de la libertad.

No en balde, puestos a justificar en nuestra experiencia ese término de *vel* de la alienación, hallamos como sus dos soportes más evidentes esas dos elecciones que, según su formulación, estructuran la posición del esclavo y la posición del amo. La del esclavo, a quien se da a elegir entre la libertad o la vida, se resuelve en un *no hay libertad sin vida*, y su vida queda para siempre cercenada de la libertad. Y si se examina el asunto con una mirada de largo alcance, se verá que la alienación del amo se estructura exactamente de la misma manera. Pues si Hegel indica que el status del amo lo instaura

la lucha a muerte por el puro prestigio, ello se debe a que también el amo constituye su alienación fundamental haciendo pasar su elección por la muerte.

Por supuesto, podría decirse que el amo, igual que el esclavo, no está a salvo de la muerte, que finalmente le llegará, y que allí está el límite de su libertad. Pero esto es poco decir, pues esa muerte no es la muerte que constituye la elección alienante del amo, la de la lucha a muerte por el puro prestigio. La revelación de la esencia del amo se manifiesta en el momento del terror, el momento en que a él se le dice *libertad o muerte*, y en el que evidentemente sólo puede elegir la muerte para tener la libertad. La imagen suprema del amo es ese personaje de la tragedia de Claudel, Sygne de Coûfontaine, sobre la cual hice una larga digresión en mi seminario. Sygne de Coûfontaine no quiere renunciar a nada que pertenezca a su registro, el del amo, y los valores por los que se sacrifica sólo conllevan, además de su sacrificio, la necesidad de renunciar a lo más recóndito de su propio ser. Porque el sacrificio de estos valores la lleva a renunciar a su esencia, a su propio ser, a lo más íntimo de su ser; este personaje ilustra, finalmente, la alienación radical de la libertad que existe en el propio amo.

2

¿Será necesario recalcar que aquí debe entenderse *Repräsentanz* simple y llanamente como el modo de ocurrir las cosas en el plano real en el que se realiza, en todo ámbito humano, la comunicación?

Esos representantes no son más que lo que llamamos comúnmente, por ejemplo, los representantes de Francia. ¿Qué tienen que hacer los diplomáticos cuando dialogan? La función que desempeñan cuando están cara a cara es la de ser puros representantes, y es indispensable que no entre en juego su significación propia. Cuando los diplomáticos dialogan se presume que representan algo cuya significación, siempre cambiante, por cierto, está más allá de sus personas, Francia, Inglaterra, etc. En el diálogo mismo cada uno de ellos sólo ha de tener en cuenta lo que el otro transmite en su función de mero significante y no lo que es como presencia, como persona más o menos simpática. La interpsicología es una impureza en este juego.

El término *Repräsentanz* debe tomarse en este sentido. El significante ha de registrarse como tal –está en el polo opuesto de la significación. La significación, por su parte, entra en juego en la *Vorstellung*.

De la *Vorstellung* nos ocupamos en la psicología, cuando a los objetos del mundo los toma a su cargo, de cierta manera, el paréntesis de un sujeto en el cual, presuntamente, se desarrolla toda una serie de a, a', a'', etc. Aquí se sitúa la subjetividad de la que depende la teoría del conocimiento. Toda representación, desde luego, requiere un sujeto, pero ese sujeto no es nunca un sujeto puro. Si se cree que cada sujeto se sustenta en el mundo con su *Weltanschauung* original u originaria, entonces el camino de la verdad ha de pasar –tal como lo indica todavía una psicología o psicosociología atrasada– por la investigación, la totalización, la estadística, de las diversas *Weltanschauungen*. Y así podrían ser las cosas si hubiese sujetos en el mundo que tuviesen cada uno a su cargo la representación de alguna concepción del mundo.

Esta es, por cierto, la falla esencial del idealismo filosófico, por otra parte insostenible y nunca radicalmente sostenido. No hay sujeto sin que haya, en alguna parte, *afanisis* del sujeto, y en esa alienación, en esa división fundamental, se instituye la dialéctica del sujeto.

Para responder a la pregunta de la vez pasada sobre mi adhesión a la dialéctica hegeliana, creo que basta con que responda que debido al *vel*, punto sensible, punto de equilibrio, el surgimiento del sujeto a nivel del sentido sólo se da por su *afanisis* en el Otro lugar, el del inconsciente. Además, no hay aquí mediación alguna, y si me retan a ello, me comprometo a demostrar que la experiencia efectiva inaugurada en la perspectiva de un saber absoluto no conduce nunca a nada capaz de ilustrar, de alguna manera, la visión hegeliana de síntesis sucesivas, a nada que apunte siquiera hacia la promesa del momento que Hegel vincula oscuramente a este estadio, estadio que alguien ilustró jocosamente con el título de *El domingo de la vida* –cuando ya no quedase abertura hiante alguna en el seno del sujeto.

Aquí es necesario que indique la procedencia del señuelo hegeliano. Está incluido en el proceder del *yo pienso* cartesiano, que les señalé como el punto inaugural que introduce en la historia, en nuestra experiencia, en nuestra necesidad, al *vel* de la alienación,

e impide, ya para siempre, que se le desconozca. Con el proceder cartesiano, por primera vez, se toma el *vel* como constitutivo de la dialéctica del sujeto, y de allí en adelante se hace imposible eliminarlo de su fundamento radical.

Vuelvo aquí a articular ciertos rasgos de esta referencia porque me será muy necesaria para caracterizar la experiencia de la transferencia.

3

Vamos a tratar de articular, a partir de la doble función de la alienación y la separación, qué distingue al proceder cartesiano de la búsqueda antigua de la *episteme*, que la distingue del escepticismo, que fue uno de sus términos.

¿Qué busca Descartes? La certeza. *Tengo*, dice, *un extremado deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso* –subráyese lo de deseo *–para ver claro–* ¿en qué? *–en mis acciones, y así poder andar seguro en esta vida.*

¿No es esto algo muy distinto de la perspectiva del saber? Su manera de proceder no es la de un dialéctico ni la de un profesor, y mucho menos la de un hidalgo. Ya se ha destacado que la biografía de Descartes está signada sobre todo por sus vagabundeos por el mundo, por sus encuentros y, al fin y al cabo, por su secreto designio *–Larvatus prodeo*. Lo señalo, pese a ser de los que consideran la preocupación por la biografía como algo secundario respecto del sentido de la obra, porque el propio Descartes recalca que su biografía, su manera de recorrer caminos, es un factor esencial en la comunicación de su método, del camino hacia la verdad que él encontró.

Descartes formula expresamente que lo que ofrece no es el medio general de dirigir bien la razón, sin abdicar a ella, por ejemplo, ante la experiencia, cosa que había intentado hacer Bacon unos años antes. El método es suyo, en la medida en que fue el camino que tomó movido por el deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso ¿en qué? *–en mis acciones.* Este ejemplo, entonces, es particular, y Descartes llega a añadir que si lo que fue para él, en determinado momento, su camino, no les parece adecuado a otros, es asunto de ellos –que tomen de su experiencia lo

que les plazca. Esto forma parte de la introducción que hace Descartes de su propio camino hacia la ciencia.

Entonces ¿está ausente todo objetivo de saber? ¿No está presente el peso del saber en la incidencia de Descartes? Claro que sí: por ahí comienza –saber hay de sobra, lo hay siempre, y siempre más. No estoy imponiendo esta alusión, está en el propio texto de Descartes. Descartes recibió su formación de los mejores profesores, sale del colegio de *La Flèche*, es alumno de los jesuitas, y en lo que respecta al saber, y hasta a la sapiencia, allí no falta nada.

¿Sería aventurado decir que justamente por salir de casa de los jesuitas queda con esa aguda sensación de sobreabundancia de saber? En el núcleo de lo transmitido por cierta sabiduría humanista ¿no habrá algo así como un *perinde ac cadaver* oculto, que no está donde se le coloca habitualmente, es decir, en la presunta muerte que exige la regla de san Ignacio? A mí, que no soy muy sensible a ello, esos jesuitas, tal como los veo, desde afuera, me parece que más bien están muy campantes y hasta orondos, que se hacen notar, y con una diversidad que evoca muy poco a la muerte. No, la muerte en cuestión es la que se oculta tras la propia noción de humanismo, en lo más vivaz de cualquier consideración humanista. Y hasta en ese término al que se intenta insuflarle aliento con el título de *ciencias humanas*, hay algo que podríamos llamar un esqueleto detrás de la puerta.

Por eso encuentra Descartes una nueva vía. Su objetivo no es la refutación de saberes inciertos. A estos saberes los dejará seguir su camino en paz, junto con todas las reglas de la vida social. Además, como cualquiera en ese momento histórico de principios del siglo XVII, en ese momento inaugural del surgimiento del sujeto, Descartes tiene muy presentes a los libertinos, que pululan a su alrededor, y que son como el otro término del *vel* de la alienación. En realidad son pirronianos, escépticos, y Pascal los llama por su nombre, aunque no destaca con la libertad requerida su sentido y su importancia.

El escepticismo no consiste en dudar, de manera sucesiva y enumerable, de todas las opinions, todas las vías por las que ha intentado deslizarse el camino del saber. Escepticismo es sostener la posición subjetiva *–no se puede saber nada.* Hay allí algo que valdría la pena ilustrar mediante el muestrario, los cambiantes reflejos, de los que históricamente han encarnado esta posición– querría

mostrarles que Montaigne se centra, no en un escepticismo, sino en torno al momento vivo de la *afanisis* del sujeto. Y por eso es fecundo, guía eterno, que rebasa todo lo que fue capaz de representar respecto al momento por definir de un viraje histórico. Pero esto no es el escepticismo –el escepticismo es algo que ya no conocemos, es una ética, es un modo de sustentarse el hombre en la vida, e implica una posición tan difícil, tan heroica, que ya ni siquiera podemos imaginarla. Y quizá no la podemos imaginar, justamente, debido al paso encontrado por Descartes y que conduce la búsqueda del camino de la certeza hasta ese punto preciso del *vel* de la alienación, para el cual sólo existe una salida –la vía del deseo.

Aunque este deseo de certeza sólo conduce a Descartes a la duda, la elección de este camino lo llevó a efectuar una separación muy peculiar. Quisiera sólo señalar ciertos puntos al respecto que servirán de puntos de referencia para captar una función esencial aunque oculta, todavía viva, presente y rectora en nuestro método de investigación del inconsciente.

4

Para Descartes, la certeza no es un momento que pueda considerarse como una conquista, una vez que ha sido franqueado. Cada quien debe repetirlo de nuevo. Es un ascetismo. Es un punto de orientación cuyo filo, que es lo que le da su valor, es particularmente difícil de mantener. Es, propiamente hablando, la instauración de algo separado.

Cuando Descartes inaugura el concepto de una certeza que cabría toda ella en el *yo pienso* de la cogitación, signada por ese punto en el que no hay salida, el punto entre la aniquilación del saber y el escepticismo, para nada semejantes, podría decirse que su error es creer que ello es un saber. Su error es decir que algo sabe sobre esta certeza y no hacer del *yo pienso* un simple punto de desvanecimiento. Pero ocurre que hizo otra cosa, que tiene que ver con el campo, que no nombra, por donde vagan todos esos saberes que, como ya había dicho, convendría dejar en suspenso de manera radical. El campo de estos saberes lo sitúa a nivel de un sujeto más vasto, el sujeto al que se supone saber, Dios. Como saben, a Descartes no le quedó otro camino más que el de volver a introducir su presencia ¡pero hay que ver de qué manera tan singular!

Allí, precisamente, se plantea la pregunta sobre las verdades eternas. Para asegurarse de que no está frente a un Dios que engaña tiene que pasar por la mediación de un Dios –en su registro, más que de un ser perfecto se trata de un ser infinito. ¿Sigue Descartes, en esto, aferrado, como siempre antes de él, a la exigencia de una garantía para cualquier investigación científica, fundada en que la ciencia en acto existe en alguna parte, en un ser existente llamado Dios? O sea ¿en que a Dios se lo suponga saber?

A lo mejor piensan que me estoy alejando mucho del campo de nuestra experiencia y, sin embargo –lo menciono aquí tanto para disculparme como para fijar vuestra atención a nivel de nuestra experiencia– el sujeto al que se supone saber, en el análisis, es el analista.

La próxima vez examinaremos, a propósito de la función de la transferencia, a qué se debe que nosotros no tengamos necesidad alguna de la idea de un ser perfecto e infinito –¿a quién se le ocurriría atribuir esas dimensiones de perfección e infinitud a su analista?–.

Volvamos a Descartes y a su sujeto al que se supone saber. ¿Cómo se libra de él? Eso ya lo saben –por su voluntarismo, por dar la primacía a la voluntad de Dios. Es sin duda uno de los más extraordinarios pases de esgrima de la historia de la mente –las verdades eternas son eternas porque así lo quiere Dios.

Estoy seguro que apreciarán la elegancia de semejante solución, solución que deja a cargo de Dios toda una parte de las verdades y, precisamente, las eternas. Entiéndase bien que Descartes quiere decir, y dice, que si dos más dos suman cuatro es, sencillamente, porque Dios así lo quiere. Es asunto suyo.

Es verdad, por cierto, que es asunto suyo, y que dos y dos son cuatro no es cosa que se pueda dar por sentada sin su presencia.

Voy a tratar de ilustrar lo que quiero decir. Cuando Descartes nos habla de su proceso, de su método, de las ideas claras y de las ideas confusas, de las ideas simples y de las ideas complejas, sitúa el orden que se ha de seguir entre los dos términos de su método. Después de todo, es muy posible que uno más uno más uno más uno no sean cuatro, y debo decir que aquello sobre lo que articulo el *vel* de la alienación es justamente un ejemplo de ello. Y es que, en el orden cardinal, el resultado sería más o menos el siguiente:

$$1 + (1 + (1 + (1 + (...)))).$$

Cada vez que se introduce un nuevo término, uno o varios de los otros pueden siempre escurrírsenos de las manos. Para llegar a cuatro, no importa el cardinal, importa el ordinal. Hay que hacer una primera operación mental, luego una segunda, luego una tercera y luego una cuarta. Si no se hacen en este orden, las operaciones fallan. Saber si, a fin de cuentas, da dos, cuatro o tres, es relativamente secundario. Es asunto de Dios.

Descartes introduce ahora lo siguiente –la substitución de las letras mayúsculas por las minúsculas de su álgebra. Y esto se ilustra de inmediato porque junto con su discurso del método presenta su geometría y su dióptrica. Las mayúsculas son, si se quiere, las letras del alfabeto hebreo con las que Dios creó el mundo y, que tienen como es sabido, su reverso y a cada una le corresponde un número. La diferencia entre las letras minúsculas de Descartes y esas mayúsculas reside en que las minúsculas de Descartes no tienen número, son intercambiables y sólo el orden de las conmutaciones define su proceso.

Para ilustrar cómo el número implica ya la presencia del Otro, basta al fin y al cabo decir que la sucesión de los números no se puede figurar si no se introduce el cero, de manera más o menos larvada. Pues bien, el cero es la presencia del sujeto que, en ese nivel, efectúa la totalización. No podemos extraerlo de la dialéctica del sujeto y del Otro. La aparente neutralidad de este campo esconde la presencia del deseo como tal. Esto sólo lo ilustraré mediante un efecto de retorno. Pero vamos a dar unos cuantos pasos más en lo que concierne a la función del deseo.

Descartes, en efecto, inaugura las bases iniciales de una ciencia en la que Dios nada tiene que ver. Porque la característica de nuestra ciencia, a diferencia de las ciencias antiguas, estriba en que a nadie se le ocurriría siquiera preguntarse, sin caer en el ridículo, si Dios está al tanto de ella, si hojea los tratados de matemática modernos para estar al día.

Hoy he avanzado bastante, y me disculpo por no haber avanzado más. Aquí los dejo y les indico la meta final de mi discurso de este año –formular la pregunta acerca de la posición del análisis en la ciencia. En la medida en que se considera que Dios nada tiene que ver en nuestra ciencia ¿puede el análisis situarse en ella?

RESPUESTAS

Dr. GREEN: *–¿Habrá una manera de articular lo del* Vorstellungsrepräsentanz *con lo que dijo usted después y, en particular, a partir de la relación del sujeto con el espejo, en la medida en que esta relación remite al sujeto al que se supone saber, que está en el espejo?*

Bueno, en fin, yo no lo seguiría a usted por ese camino. Creo que es un corto circuito.

El punto de empalme para retomar el *Vorstellungsrepräsentanz*, tan necesario para mi actual discurso, es el que llamé el punto virtual de la función de la libertad, en la medida en que allí la elección, el *vel*, se manifiesta entre el significante y el sujeto. Lo ilustré con una apertura hacia lo que podría llamarse los avatares de esa libertad que, a fin de cuentas, ninguna persona seria, desde luego, encuentra jamás. Y luego, seguí con Descartes, a quien muy poco le importa, a no ser en acto. La libertad de Descartes pasa por esa vía donde encuentra su certeza y en el acto. Pero esto no quiere decir que nos la legue como una cuenta corriente.

Será preciso que la próxima vez vuelva a ese lugar del *Vorstellungsrepräsentanz*, antes de poner en juego para la transferencia los términos que hoy me vi forzado a introducir para la función del Otro. Estas son cosas, aparentemente, muy alejadas de nuestro dominio –se trata, con toda exactitud, de lo psicosomático.

Lo psicosomático, aunque no es un significante, es algo que, al fin y al cabo, sólo es concebible en la medida en que la inducción significante a nivel del sujeto ocurrió de una manera que no pone en juego la *afanisis* del sujeto.

En la obrita de que les hablaba antes y cuya charlatanería podrán calibrar, hay, con todo, una pequeña observación esencial –que pretende refutar, no a mí, a Dios gracias no soy el encausado, sino a los que hablan en nombre mío–, que afirma que el deseo no es presentativo de la necesidad. En este lugar, el *Vorstellungsrepräsentanz* habrá de limitar nuestro juego interpretativo debido a que el sujeto, en tanto *afanisis*, no está involucrado. Sólo en la medida en que una necesidad llegue a estar involucrada en la función del deseo podrá concebirse lo psicosomático como algo distinto a la monserga que consiste en decir que todo lo que sucede en lo somático tiene una réplica psíquica. Esto se sabe desde hace

mucho. Hablamos de psicosomático en la medida en que allí ha de intervenir el deseo, en la medida en que allí se conserva el eslabón del deseo, aunque ya no podamos tomar en cuenta la función de *afanisis* del sujeto.

Quisiera hacerles palpable, ya que en ese terreno estamos, de qué se trata en el reflejo condicionado. En lo que respecta a la experiencia pavloviana no se ha subrayado como se debe que ella sólo es posible en la medida en que el ejercicio de una función biológica, es decir, de aquello que podemos relacionar con la función unificadora, totalizante, de la necesidad, se puede desarmar. Se puede desarmar porque en ella interviene más de un órgano. Una vez que se ha hecho salivar a un perro ante un pedazo de carne, lo que interesa es cortar la experiencia justo en la secreción de saliva, y mostrar que la secreción puede articularse con algo que funciona como significante, puesto que está hecho por el experimentador. Dicho de otro modo, el Otro está presente.

Pero en cuanto al presunto psiquismo del pobre animal, la experiencia no demuestra absolutamente nada. Los presuntos efectos de neurosis así obtenidos, no son tales, por la sencilla razón de que no son analizables por medio de la palabra. El interés primordial de estos reflejos condicionados consiste en hacernos saber qué puede percibir el animal. Utilizamos el significante —que para el animal no es un significante, pero que para funcionar como tal tiene que inscribirse en una diferencia —para averiguar qué puede haber de diferencial en su *perceptum*, lo cual no quiere decir en absoluto que, el animal sea su *percipiens* en el sentido subjetivo de la palabra. El interés principal de estas experiencias está en que nos muestran la gama diferencial en el animal a nivel de una percepción que, forzosamente, nada tiene de representación, ya que en este caso no hay otro sujeto que el del experimentador. Pero el asunto no termina allí —en verdad, interrogamos al animal sobre nuestra propia percepción. Limitar así el alcance de las experiencias pavlovianas, como ven, permite, a la vez, volver a descubrir la enorme importancia que tienen.

Sus beneficios efectivos, científicos, son los que he señalado, y precisamente por eso, y no por otra cosa, se les utiliza.

A fin de cuentas, su interés podría ser el de suscitar la pregunta que plantea el hecho de que descubramos en el animal que los significantes —que son nuestros, ya que somos nosotros, los experimentadores, quienes los desplegamos como percepción —revelan entre sí una especie de equivalencia.

No digo que resuelva la pregunta con sólo formularla.

Esta especie de equivalencia nos permite, por cierto, puntualizar el problema del realismo del número, en una forma enteramente distinta de la que les señalé antes, cuando les mostré la pregunta que implica cualquier uso del número, y por qué la aritmética es una ciencia que fue literalmente barrida por la intrusión de lo algebraico. Aquí el número interviene como pura frecuencia, en lo que podríamos denominar, poniendo las cosas en su lugar, la señal pavloviana. En el sentido siguiente un animal condicionado a cien incitaciones visuales por segundo reacciona a cien incitaciones auditivas por segundo. Esto suscita una nueva pregunta en la experimentación. Sin duda, no se trata aún de algo a lo que podamos darle un pleno status de significante, a no ser para nosotros que contamos las frecuencias. Pero, al fin y al cabo, el hecho de que el animal, sin ningún aprendizaje, pase de la frecuencia cien en un registro a la frecuencia cien en otro registro, quizá nos permita avanzar un poco en lo que se refiere a la estructura propiamente perceptiva.

Aproveché la pregunta que se me hizo para decirles las cosas que quería decirles y que no les había dicho. Dejémoslo así.

3 DE JUNIO DE 1964

XVIII

DEL SUJETO AL QUE SE SUPONE SABER, DE LA PRIMERA DIADA, Y DEL BIEN

La confianza puesta en el analista.
La ciencia.
En cuanto hay sujeto al que se supone saber, hay transferencia.
La creencia.
La alienación captada en el fort-da.
La alienación en el placer.

Formar analistas ha sido, y sigue siendo, la meta de mi enseñanza.

La formación de los analistas es un tema muy actual en la investigación analítica. En la literatura analítica, empero –ya hemos visto diversas muestras de ello–, no hay manera de dar con sus principios.

Para todos los que han pasado por la experiencia de esta formación está muy claro que, debido a su insuficiencia, los criterios son sustituidos por algo que pertenece al orden de la ceremonia y que, en el caso que nos ocupa, tiene una sola traducción –la simulación. Porque para el psicoanalista no hay ningún más allá, ningún más allá sustancial, al que pueda remitir aquello por lo cual se siente autorizado a ejercer su función.

El valor de lo que obtiene es, sin embargo, inestimable –la confianza de un sujeto como tal, junto con los resultados que ella entraña por las vías de cierta técnica. El analista, empero, no se presenta como un dios, no es Dios para su paciente. Entonces ¿qué significa esta confianza? ¿En torno a qué gira?

Indudablemente, el que se fía de ella, el que recibe de ella su

recompensa, puede eludir la pregunta. Pero el psicoanalista no puede hacerlo. Su formación exige que sepa, en el proceso por donde conduce a su paciente, en torno de qué gira el movimiento. El psicoanalista tiene que conocer, a él debe serle transmitido, y en una experiencia, en torno a qué gira el asunto. Este punto axial lo designo con el nombre de *deseo del psicoanalista*, denominación que, según creo, ya les debe parecer justificada pero que, al menos así lo espero, les resultará cada vez más clara, cada vez más necesaria, a medida que vayamos progresando.

La vez pasada les mostré el punto de arranque de Descartes, cuyo proceder, en su origen y en su fin, no está dirigido esencialmente hacia la ciencia sino hacia su propia certeza. Este proceder está en el principio de algo que no es la ciencia, objeto de la meditación de los filósofos desde Platón y antes, sino *La* ciencia, con el acento puesto en ese *La* y no en la palabra ciencia. La ciencia, en la que estamos atrapados todos, que forma el contexto de la acción de todos en esta época en que vivimos, y de la que tampoco puede librarse el psicoanalista ya que también forma parte de sus condiciones, es *La* ciencia, esa misma.

Con respecto a esa ciencia es que tenemos que situar al psicoanálisis. Sólo podemos hacerlo articulando con el fenómeno del inconsciente la revisión del fundamento del sujeto cartesiano que hemos llevado a cabo. Hoy partiré de la fenomenología de la transferencia.

1

La transferencia es un fenómeno que incluye juntos al sujeto y al psicoanalista. Dividirlo mediante los términos de transferencia y contratransferencia, por más atrevidas y desenfadadas que sean las afirmaciones sobre el tema, nunca pasa de ser una manera de eludir el meollo del asunto.

La transferencia es un fenómeno esencial, ligado al deseo como fenómeno nodal del ser humano, y que fue descubierto antes de Freud. La transferencia quedó perfectamente articulada, y con extremado rigor, en un texto donde se discute sobre el amor, *El banquete* de Platón, y dediqué gran parte de un año en que hablé de la transferencia a demostrarlo.

Es posible que este texto haya sido hecho para el personaje de Sócrates, aunque en él, Sócrates se muestre particularmente discreto. El momento esencial, inicial, al que hay que remitir la pregunta que tenemos que hacernos sobre la acción del analista, es el momento en que se dice que Sócrates nunca pretendió saber nada a no ser sobre el *Eros*, es decir el deseo. Por este solo hecho, y porque en *El banquete* la significación de comedia de sus diálogos está llevada al extremo y, aquí, alcanza el mimo, Platón no puede menos que indicar, y de la manera más precisa, el lugar de la transferencia.

En cuanto hay, en algún lugar, el sujeto que se supone saber —que hoy abrevié en la parte alta de la pizarra con S.s.S.— hay transferencia.

¿Qué sentido tiene la organización de los psicoanalistas, con los certificados de capacitación que confiere? Pues, simplemente, que ella indica a quién puede uno dirigirse para que represente ese sujeto al que se supone saber.

Ahora bien, es muy cierto y de todos sabido que ningún psicoanalista puede pretender representar, ni aun remotamente, un saber absoluto. Por ello, en cierto sentido, puede decirse que de haber alguien a quien dirigirse, ha de haber uno solo. Este *uno solo* fue, en vida, Freud. El hecho de que Freud, en lo que al inconsciente respecta, fuera legítimamente el sujeto a quien se le podía suponer el saber, pone en una clase aparte todo lo tocante a la relación analítica tal como sus pacientes la entablaron con él.

No fue sólo el sujeto al que se supone saber. Sabía, y nos dio ese saber en términos que podemos considerar indestructibles ya que, desde que los profirió, han soportado el embate de una interrogación que, hasta el presente, no se ha agotado. No se ha podido lograr ningún progreso, por pequeño que fuera, que no se haya extrañado cuando se descuidaba alguno de los términos en torno a los cuales Freud ordenó las vías que trazó y los caminos del inconsciente. Esto muestra de sobra en qué consiste la función del sujeto al que se supone saber.

La función y, a un tiempo su consecuencia, el prestigio, digamos, de Freud, están en el horizonte de toda posición del analista. Constituyen el drama de la organización social, comunitaria, de los psicoanalistas.

¿Quién puede sentirse plenamente investido de este sujeto al que se supone saber? El asunto no es ése. El asunto es, primero, para cada sujeto desde dónde se ubica para dirigirse al sujeto al que se

supone saber. Cada vez que esta función pueda ser encarnada para el sujeto por quienquiera que fuese, analista o no, de la definición que acabo de darles se desprende que la transferencia queda desde entonces ya fundada.

Si ocurre que para el paciente esta función ya está encarnada en alguien determinado, en una figura asequible a él, surgirá, para quien se encargue de su análisis, una dificultad muy especial para hacer obrar la transferencia. Y sucede que aun el analista más tonto —no sé si existe este término extremo, es sencillmamente una función que sólo designo aquí a la manera como se designa en lógica algún número mítico, por ejemplo, el número mayor expresable en determinado número de palabras—, aun el analista más tonto se da cuenta de ello, lo reconoce y dirige al analizado hacia lo que sigue siendo para él el sujeto al que se supone saber. Pero esto no pasa de ser un detalle, casi una anécdota. Examinemos ahora de qué se trata realmente.

El analista, como les he dicho, ocupa ese lugar en la medida en que es objeto de la transferencia. La experiencia demuestra que el sujeto, al entrar en análisis no le concede, ni mucho menos, este lugar.

Apartemos, por el momento, la hipótesis cartesiana de que el psicoanalista sea engañoso, aunque no debe excluirse absolutamente del contexto fenomenológico de ciertas entradas en análisis. Pero el psicoanálisis muestra que, sobre todo en la fase inicial, lo que más coarta la confidencia del paciente, el que se entregue a la regla analítica, es el peligro de que el psicoanalista se deje engañar por él.

¿No sucede innumerables veces en nuestra experiencia que ignoremos durante mucho tiempo un detalle biográfico muy importante? Para que me entiendan digamos, por ejemplo, que en determinado momento de su vida el sujeto contrajo sífilis. Si uno todavía es lo bastante ingenuo le preguntará *—¿Y por qué no me lo dijo antes? Por eso, exactamente,* replicará el analizado, *si se lo hubiese dicho antes, usted le hubiese atribuido al menos una parte, y hasta la razón, de mis trastornos. Y no estoy aquí para que adjudique una causa orgánica a mis trastornos.*

Este ejemplo, ciertamente, es de alcance ilimitado, y hay muchas maneras de considerarlo— desde el punto de vista de los prejuicios sociales, del debate científico, de la confusión que existe aún en cuanto al propio principio del análisis. Lo doy aquí sólo para

ilustrar lo siguiente –el paciente puede pensar que el analista será engañado si le proporciona ciertos elementos. Se guarda ciertos elementos para que el analista no vaya demasiado rápido. Podría darles más y mejores ejemplos. Ahora bien, sobre quien puede ser engañado, ¿no caerá, *a fortiori*, la sospecha de que puede, él mismo, engañarse?

Pues bien, allí está, precisamente, el límite. En torno de ese *engañarse* se mueve el péndulo, el equilibrio, de ese sutil punto infinitesimal que pretendo fijar.

Si se da por sentado que algunos sujetos pueden cuestionar el análisis desde su inicio y aun sospechar que no es más que un señuelo, ¿cómo es posible que en torno a ese *engañarse* se detenga algo? Aun al analista cuestionado se le atribuye cierta infalibilidad, y debido a esta infalibilidad se adjudicará a veces una intención a un gesto suyo hecho al azar –*¡Usted hizo eso para ponerme a prueba!*

La discusión socrática introdujo el tema siguiente –el reconocimiento de las condiciones del bien en sí encierra, supuestamente, para el hombre, algo irresistible. Esta es la paradoja de la enseñanza, si no de Sócrates –¿qué sabemos de ella a no ser por la comedia platónica?, y ni siquiera la de Platón, ya que Platón se despliega en el terreno del diálogo cómico y deja sin resolver todas las preguntas–, la de la enseñanza de cierta explotación del platonismo, del que puede decirse que se ha perpetuado en medio de la irrisión general. Pues ¿quién no sabe, de veras, que el más perfecto reconocimiento del bien no impide jamás a nadie revolcarse en su opuesto? Entonces ¿qué hay de la confianza puesta en el analista? ¿Cómo creer que quiere ese bien, y lo que es más, para otro? Me explico.

¿Quién no sabe por experiencia que uno puede no querer gozar? ¿Quién no lo sabe por experiencia por conocer ese retraimiento que impone a cualquiera la proximidad del goce como tal con toda su carga de atroces promesas? ¿Quién no sabe que uno puede no querer pensar? Como testimonio de ello tenemos todo el colegio universal de los profesores.

Pero ¿qué puede significar *no querer desear*? Toda la experiencia analítica da fe de que no querer desear y desear son la misma cosa, con lo cual no hace más que dar forma a lo que para cada quien está en la raíz de su experiencia.

Desear entraña una fase de prohibición que lo hace idéntico a

no querer desear. No querer desear es querer no desear. A esta disciplina se dedicaron, para encontrar una salida a las *impasses* de la interrogación socrática, precisamente, unos que no fueron sólo filósofos sino también religiosos a su manera: los estoicos, los epicúreos. El sujeto sabe que no querer desear encierra en sí algo tan irrefutable como esa banda de Moebius que no tiene revés pues al recorrerla se regresa matemáticamente a la superficie que supuestamente debería constituir su otra cara.

Allí es donde está citado el analista. En la medida en que se supone que el analista sabe, se supone también que irá al encuentro del deseo inconsciente. Por eso digo –y la próxima vez lo ilustraré con un dibujito topológico que ya ha estado antes en la pizarra– que el deseo es el eje, el pivote, el mango, el martillo, gracias al cual se aplica el elemento-fuerza, la inercia, que hay tras lo que se formula primero, en el discurso del paciente, como demanda, o sea, la transferencia. El eje, el punto común de esta hacha de doble filo, es el deseo del analista, que designo aquí como una función esencial. Y no me vengan a decir que no nombro ese deseo, porque es precisamente el punto que sólo es articulable por la relación del deseo con el deseo.

Esta relación es interna. El deseo del hombre es el deseo del Otro. ¿No está reproducido aquí ese elemento de alienación que les designé en el fundamento del sujeto como tal? Si el hombre sólo puede reconocer su deseo a nivel del deseo del Otro, y como deseo del Otro ¿no le aparecerá esto como un obstáculo a su desvanecimiento, punto en que su deseo jamás puede reconocerse? Esto ni está planteado ni tiene por qué plantearse, ya que la experiencia analítica nos muestra que el deseo del sujeto se constituye cuando ve el juego de una cadena significante a nivel del deseo del Otro.

En la relación del deseo con el deseo se conserva algo de la alienación, aunque no con los mismos elementos, no con esos significantes S_1 y S_2 del primer par de significantes, del que deduje la fórmula de la alienación del sujeto en mi antepenúltimo curso, sino más bien con lo constituido a partir de la represión originaria, de la caída, del *Unterdrückung*, del significante binario, por una parte, y, por la otra, con lo que aparece en primer lugar como falta en lo significado por el par de significantes, en el intervalo que los vincula, o sea, el deseo del Otro.

2

Ahora articularé de nuevo cierto número de fórmulas que han de conservarse como puntos de anclaje sin los cuales el pensamiento no hace más que escurrirse. La alienación está ligada de manera esencial a la función del par de significantes. En efecto, es esencialmente diferente que sean dos o que sean tres.

Si queremos captar dónde está la función del sujeto en esta articulación significante, tenemos que operar con dos, ya que sólo con dos significantes se le puede acorralar en la alienación. En cuanto hay tres, el movimiento se vuelve circular. Al pasar del segundo al tercero, regresa al primero –pero no desde el segundo. El efecto de *afanisis* que se produce con uno de los dos significantes está ligado a la definición de un conjunto de significantes, digamos, para emplear el lenguaje de la matemática moderna. Este conjunto de elementos es tal que si sólo hay dos –como se dice en la teoría empleando una E invertida– el fenómeno de la alienación se produce –a saber, el significante es lo que representa al sujeto para el otro significante. De ello resulta que a nivel del otro significante, el sujeto se desvanece.

Por eso también les señalé lo equivocado de cierta traducción de ese *Vorstellungsrepräsentanz*, que es, como les he dicho, el significante S_2 del par.

Aquí hay que articular lo que está en juego –algo que en el texto de uno de mis discípulos del que les hablé, éste presintió, aunque lo expresó desacertadamente y de una manera que se presta al error, porque omite, precisamente, el carácter fundamental de la función del sujeto. En este texto se habla constantemente de la relación entre significante y significado, y esto no es más que quedarse en el a b c del asunto. Es cierto que me vi forzado un buen día a poner en la pizarra algo que ya había sido formulado en la raíz del desarrollo saussuriano, para mostrar de dónde partía yo. Pero enseguida mostré que para que fuera eficaz y manejable había que incluir la función del sujeto en el estadio original. No se trata de reducir la función del significante a la nominación, o sea, a una etiqueta pegada a una cosa. Esto sería desconocer la esencia misma del lenguaje. Tengo que decir que este texto, del que dije la vez pasada que delataba fatuidad, también delata una ignorancia crasa, al dar a entender que de eso se trata en la experiencia pavloviana.

Si hay algo que pueda situarse en el plano de la experiencia del reflejo condicionado, no es, con toda seguridad, la asociación de un signo con una cosa.

Lo reconozca o no Pavlov, la característica de toda condición experimental, en tanto que se instituye con el corte que puede hacerse en la organización orgánica de una necesidad, es, propiamente, *asociar un significante* –este corte se designa mediante una manifestación dentro de un ciclo de necesidades interrumpidas, y en la experiencia pavloviana resulta ser el corte del deseo. Y por eso –como se dice, *por eso su hija está muda**–, por eso, el animal no aprenderá jamás a hablar. Al menos por esa vía. Porque, evidentemente, tiene un tiempo de retraso. La experiencia puede provocar en el animal todo tipo de desórdenes, de trastornos, pero, como hasta ahora no es un ser que habla, el animal no está llamado a preguntar por el deseo del experimentador. Este, por cierto, se vería en un aprieto si tuviese que responder.

Cuando articulamos así la experiencia pavloviana descubrimos, en efecto, que tiene un interés fundamental –permite situar lo que debe concebirse en el efecto psico-somático. Hasta me atrevería a formular que cuando no hay intervalo entre S_1 y S_2, cuando el primer par de significantes se solidifica, se holofrasea, obtenemos el modelo de toda una serie de casos –si bien hay que advertir que el sujeto no ocupa el mismo lugar en cada caso.

X	◇	S_1
O. s, s', s'', s''',...		S (i (a, a', a'', a''',...))
S_2		

O. s, s', s'', s''',...: sucesión de sentidos.
i (a, a', a'', a''',...): sucesión de identificaciones.

* Alusión a una escena de *Las mujeres sabias,* de Molière. [T.]

Por ejemplo, la dimensión psicótica se introduce en la educación del débil mental en la medida en que el niño, el niño débil mental, ocupa el lugar en la pizarra, abajo y a la derecha, de ese S, respecto a ese algo a que lo reduce la madre –el mero soporte de su deseo en un término oscuro. Nuestra colega Maud Mannoni, en un libro que acaba de salir y cuya lectura les recomiendo, trata precisamente de designar esto a quienes, en una u otra forma, pueda tocarles recoger el guante.

En la psicosis, con toda seguridad, se trata de algo del mismo orden. Esta solidez, esta captación masiva de la cadena significante primitiva impide la apertura dialéctica que se manifiesta en el fenómeno de la creencia.

En el fondo de la propia paranoia tan animada, en apariencia, por la creencia, reina este fenómeno del *Unglauben*. No el *no creer*, sino la ausencia de uno de los términos de la creencia, el término donde se designa la división del sujeto. En efecto, si no hay creencia que sea plena y entera es porque no hay creencia que no suponga en su raíz que la dimensión última que tiene que revelar es estrictamente correlativa al momento en que su sentido va a desvanecerse.

Experiencias de todo tipo dan fe de ello. Una de ellas me la proporcionó un día, con mucho humor, Mannoni, aquí presente, acompañada de las consideraciones más divertidas y probantes. Se trata de un chasco de Casanova. Después de armar una tramoya lograda hasta el punto en que conmueve las fuerzas celestiales y desencadena a su alrededor una tempestad que, de verdad, lo aterroriza, el personaje –que hasta entonces ha llevado a cabo la aventura más cínica con una pobre pazguata que le da pie para implicar a todo un círculo de imbéciles –al ver que su tramoya cobra sentido y se realiza, sufre, a su vez, un verdadero desmoronamiento –cómico en un Casanova que desafía cielo y tierra desde su deseo–, y cae en la impotencia, como si de veras se hubiese topado con la figura de Dios para detenerlo.

Vean también ese texto de que les hablaba antes –allí se presenta el *fort-da*, por ejemplo, como algo muy manido y casi se pide disculpas por recurrir a algo tan socorrido. Se retoma el *fort-da* como un ejemplo de la simbolización primordial, excusándose como de algo que ya es del dominio público. Pero esto no deja de ser un craso error, pues la fuerza inaugural, que su esencia repetitiva

explica, no proviene de la mera oposición del *fort* y del *da*. Decir que se trata simplemente para el sujeto de instituirse en una función de dominio es decir una tontería. Los dos fonemas encarnan propiamente los mecanismos de la alienación, que se expresan, por más paradójico que parezca, en el *fort*.

No hay *fort* sin *da* y, valga la expresión, sin *Dasein*. Pero precisamente, a diferencia de lo que trata de aprehender, como fundamento radical de la existencia, toda la fenomenología de la *Daseinanalyse*, no hay *Dasein* con el *fort*. O sea, no tenemos elección. Si el pequeño sujeto puede ejercitarse en el juego del *fort-da*, es justamente porque no lo hace en absoluto, ya que ningún sujeto puede captar esta articulación radical. Lleva a cabo el juego con la ayuda de un carrete, es decir, con el objeto *a*. El ejercicio con ese objeto se refiere a una alienación y no a un presunto dominio, sea cual fuere, que mal podría aumentar una repetición indefinida, cuando la repetición indefinida de que se trata pone de manifiesto la vacilación radical del sujeto.

3

Como de costumbre, tengo que interrumpir las cosas en cierto límite. No obstante, quiero señalar, aunque sea brevemente, cuál será el objeto de lo que diremos la próxima vez. Indiqué en la pizarra, mediante dos esquemas, su diferencia esencial.

En el texto sobre los *Triebe* y las *Triebschicksale*, las pulsiones y las vicisitudes de la pulsión, Freud pone el amor tanto en el plano de lo real, como en el del narcisismo y el del principio del placer en su correlación con el principio de realidad, y deduce de ello que la función de ambivalencia es absolutamente diferente de lo que se produce en la *Verkehrung*, en el movimiento circular. En lo que se refiere al amor, tenemos un esquema que, según Freud, se despliega en dos tiempos.

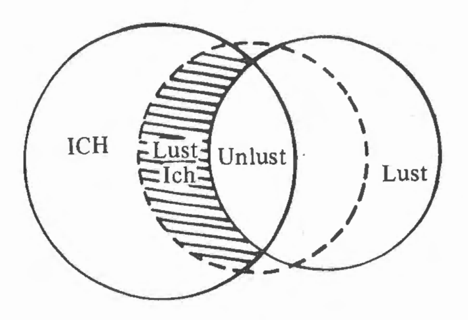
Primero en *Ich*, definido objetivamente por el funcionamiento solidario del aparato del sistema nervioso central con la condición de homeostasis, la conservación de las tensiones a un nivel determinado como el más bajo.

Podemos concebir que lo que hay fuera de eso, si es que hay un *fuera*, no es más que indiferencia. Y, en este plano, al tratarse de

tensión, indiferencia quiere decir sencillamente inexistencia. Freud indica, sin embargo, que la regla del autoerotismo no es la inexistencia de los objetos, sino el funcionamiento de los objetos únicamente en relación con el placer. Entonces, en la zona de indiferencia se diferencia entre lo que procura *Lust* y lo que procura *Unlust*, placer o displacer. Por lo demás ¿quién no ha reparado, desde siempre, en la ambigüedad del término *Lustprinzip*? Algunos, por cierto, lo escriben *Unlustprinzip*.

El asunto es, entonces, figurar este estadio, articular homeostasis y placer –pues ocurre que ya resulta demasiado para el equilibrio el que algo procure placer. De ese *Ich* hipotético, en el que comienza la primera construcción de un aparato que funciona como un psiquismo, ¿cuál será el esquema más cercano y más exacto que lo hiciese funcionar?

Propongo el siguiente:



La prueba por el objeto *a*.

Ven, señalado con las mayúsculas ICH, al *Ich* como aparato que tiende a cierta homeostasis, aunque no la más baja ya que equivaldría a la muerte, cosa que, por cierto, contempló Freud en un tiempo subsiguiente. El *Lust*, por su parte, no es un campo propiamente dicho, sino lisa y llanamente un objeto, un objeto de placer que, como tal, se refleja en el yo. Esta imagen en espejo, ese correlato bi-unívoco del objeto es precisamente el *Lust-Ich* purificado del que habla Freud, es decir, la parte del *Ich* que se satisface con el objeto como *Lust*.

El *Unlust*, en cambio, es lo que sigue siendo inasimilable, irre-

ductible al principio del placer. A partir de esto, dice el propio Freud, se constituirá el no-yo. El no-yo se sitúa, nótese bien, dentro del círculo del yo primitivo, hace mella en él, sin que el funcionamiento homeostático logre nunca reabsorberlo. Allí está el origen de lo que encontraremos más tarde en la función del objeto malo, como se le llama.

Notarán, sobre todo, que lo que estructura el campo del placer ofrece ya una incipiente articulación posible de la alienación.

Es como si, en la zona exterior, el *Lust* se dijera –*¡Ah!, al fin y al cabo hay que ocuparse del Ich.* Y en cuanto se ocupa de él, la plácida tranquilidad del *Ich* desaparece. El *Lust-Ich* se diferencia y, al mismo tiempo, cae el *Unlust*, fundamento del no-yo. Esto no implica la desaparición del aparato, todo lo contrario: Simplemente ven cómo se produce en un estadio primitivo esa cercenadura que destaco en la dialéctica del sujeto respecto del Otro, pero aquí en dirección contraria.

Su fórmula es *no hay bien sin mal, no hay bien sin sufrimiento*, que conserva a ese bien, a ese mal, un carácter de alternancia, de posible dosificación, a la que va a reducirse, y falsamente, la articulación que les daba hace poco del par de significantes. Si reanudamos el asunto del bien y del mal, se verá que el hedonismo, como es bien sabido, fracasa, patina, cuando intenta explicar la mecánica del deseo. Porque ocurre que al pasar al otro registro, a la articulación alienante, las cosas se expresan de manera muy distinta. Me avergüenza sacar a relucir estos espantajos con los que se divierten los imbéciles desde hace tanto tiempo, tales como el *más allá del bien y del mal*, sin saber exactamente de qué hablan. No obstante, es necesario formular lo que ocurre con la articulación alienante, de la siguiente manera –no hay mal que no produzca un bien, y cuando se presenta el bien, no hay bien que aguante con el mal.

Por eso fracasa la ética cuando se sitúa en el puro y simple registro del placer y, por eso, Kant le objeta, muy legítimamente, que no se puede, de ninguna manera, concebir el bien soberano como infinitización de algún pequeño bien. Porque no hay ley posible que regule el bien en los objetos.

El bien supremo, si es que vamos a conservar este término que se presta a confusión, se encuentra sólo en el plano de la ley, y ya demostré en *Kant con Sade* que esto quiere decir que en el campo del deseo, las características que rigen su dialéctica –a la izquierda

en la pizarra– son la pasividad, el narcisismo, la ambivalencia. Su término es la identificación propiamente dicha.

El reconocimiento de la pulsión es lo que permite construir con la mayor exactitud el funcionamiento que he denominado división del sujeto o alienación. Y a la propia pulsión ¿cómo se la reconoció? Se reconoció porque la dialéctica del inconsciente del sujeto no puede limitarse a la referencia del campo del *Lust*, a la imagen de los objetos benéficos, benévolos, favorables, pues hemos encontrado cierto número de objetos que, a fin de cuentas, no sirven para nada. Son los objetos *a*, el pecho, las heces, la mirada, la voz. En este nuevo término está el punto que introduce la dialéctica del sujeto como sujeto del inconsciente.

Aquí, la próxima vez, retomaré el hilo del desarrollo del tema de la transferencia.

RESPUESTAS

M. SAFOUAN: *–Siempre tengo dificultades para captar la diferencia entre el objeto en la pulsión y el objeto en el deseo. Ahora que se trata de la diferencia entre eso y del objeto en la pulsión, pierdo el hilo.*

Fíjese que se trata de un asunto de terminología. Es muy gentil de su parte el haber hecho esa pregunta pese a que revela cierta dificultad, ya que puede serle útil a todos.

Hay un montón de cosas muy agradables que creemos desear, en la medida en que estamos sanos, pero de ellas sólo podemos decir que creemos desearlas. Son cosas que pertenecen a un orden perfectamente transmisible, pero no al de la teoría analítica.

Los objetos que están en el campo del *Lust* tienen una relación tan fundamentalmente narcisista con el sujeto que, a fin de cuentas, el misterio de la presunta regresión del amor en la identificación tiene su razón de ser en la simetría de los dos campos que les designé como *Lust* y *Lust-Ich*. De aquello que no se puede conservar afuera, siempre se tiene la imagen dentro. La identificación con el objeto de amor es así de simplona. Y no veo por qué suscitó tantas dificultades, aun al propio Freud. Eso, amigo mío, es el objeto de amor.

Lo nota claramente, por cierto, cuando habla de objetos que no poseen el valor singular que se adjudica al objeto de la pulsión.

Dice entonces, como lo señala Freud *–Adoro el ragoût de cordero.* Es exactamente lo mismo que cuando dice *–Adoro a la señora X*, con la diferencia de que esto último se lo dice a ella, lo cual cambia todo. Se lo dice por razones que explicaré la próxima vez.

Adora el *ragoût* de cordero pero no está seguro de desearlo. Recuerde la experiencia de la bella carnicera. Adora el caviar, pero no quiere caviar. Por eso lo desea. Comprenda que el objeto del deseo es la causa del deseo y este objeto causa del deseo es el objeto de la pulsión, es decir, el objeto en torno del cual gira la pulsión. Ya que dialogo con alguien que ha trabajado mis textos puedo expresarme en fórmulas concisas –no es que el deseo se enganche al objeto de la pulsión, sino que el deseo le da la vuelta en la medida en que es actuado en la pulsión. Pero no es forzoso que todo deseo sea actuado en la pulsión. Hay también deseos vacíos, deseos locos, que parten de que no se trata más que del deseo, por ejemplo, de algo que le han prohibido. Porque se lo han prohibido, durante cierto tiempo no puede evitar pensar en ello.

Eso también es deseo. Pero cada vez que se trata de un objeto de bien lo designamos –es una mera cuestión de terminología, pero de terminología fundada –como objeto de amor. La próxima vez lo justificaré articulando la relación que hay entre el amor, la transferencia y el deseo.

10 DE JUNIO DE 1964

XIX

DE LA INTERPRETACION A LA TRANSFERENCIA

Campo del yo y campo del Otro.
La metáfora.
La interpretación no está abierta en todos los sentidos.
Indeterminación y determinación del sujeto.
Amor, transferencia, deseo.
El esclavo.
El ideal del yo y el a *minúscula.*

En lo que toca al vocabulario, hoy voy a introducir algo que, por desgracia, les es familiar.

Se trata de los términos más usuales, idealización, identificación, proyección, introyección. No son términos fáciles de manejar, y sobre todo porque de inmediato tienen para uno sentido.

¿Hay algo más común que identificar? Hasta parece ser la operación esencial del pensamiento. Idealizar también podrá ser muy útil, sin duda, cuando la posición psicologista se vuelva más encuestadora. Proyectar e introyectar son fácilmente entendidos por algunos como recíprocos. Pero yo he señalado desde hace tiempo —acaso valdría la pena advertirlo— que uno de estos términos se refiere a un campo donde domina lo simbólico y el otro, a un campo donde domina lo imaginario, y la consecuencia de esto tiene que ser que, al menos en cierta dimensión, no se encuentren.

El empleo intuitivo de estos términos, basado en la noción de que uno los entiende, y que los entiende de manera aislada tal como despliegan su dimensión en la comprensión común, está evidente-

mente en la raíz de todas las confusiones y todos los deslices. Es el destino común de todo lo que pertenece al discurso. En el discurso de todos los días, quien habla, al menos en su lengua materna, se expresa con tanta seguridad y con tanto tino, que para averiguar el empleo adecuado de un término se recurre al usuario más común de una lengua, al hombre no instruido.

Es cierto entonces que en cuanto el hombre quiere simplemente hablar, se guía por la topología fundamental del lenguaje, muy distinta del realismo simplista al que se aferra con demasiada frecuencia el que cree estar a sus anchas en el dominio de la ciencia. El empleo espontáneo de expresiones —tomémoslas al azar— tales como *para su coleto, por las buenas o por las malas, un quehacer*, muy distinto de *algo que hacer*, implica la topología envolvente en la que el sujeto se reconoce cuando habla espontáneamente.

Si al dirigirme a psicoanalistas puedo tratar de detectar a qué topología implícita se remiten al emplear cada uno de los términos que acabo de numerar, aunque a menudo sean incapaces de articularlos por falta de enseñanza, ello se debe, evidentemente, a que, por lo regular, los emplean adecuadamente con la misma espontaneidad que el hombre del discurso común y corriente. Por supuesto que cuando quieren forzar, por encima de todo, los resultados de una observación, y comprender lo que no comprenden, también el empleo de estos términos será forzado. En este caso, poca gente será capaz de corregirlos.

Hoy, por ende, me refiero a ese tacto del empleo psicoanalítico de ciertas palabras, para poder ajustarlas a la evidencia de una topología que ya les he presentado. Esta topología se encarna, por ejemplo, en el esquema de la pizarra que indica el campo del *Ich* primordial, el *Ich* objetivable, a fin de cuentas, en el aparato nervioso, el *Ich* del campo homeostático, en relación al cual el campo del *Lust*, del placer, se distingue del campo del *Unlust*.

He recalcado que Freud distingue bien el nivel del *Ich*, en el artículo sobre los *Triebe*, por ejemplo, subrayando a la vez que se presenta como campo organizado, lo cual es un signo narcisista, y que justamente por ello está adecuadamente articulado con el campo de lo real. En lo real sólo distingue y privilegia lo que se refleja en su campo, por un efecto de *Lust*, como retorno a la homeostasis.

Lo que no favorece empero, a la homeostasis y se mantiene a

toda costa como *Unlust*, hace mella en su campo en mayor medida aun. Así entonces, lo perteneciente al registro del *Unlust* se inscribe en el yo como no-yo , no se confunde con la vastedad de lo real que lo rodea. No-yo se distingue como cuerpo extraño, *fremde Objekt.* Está allí, situado en la lúnula constituida por los dos círculos a lo Euler. Vean la pizarra. Es, entonces, en el registro del placer, un fundamento objetivable del que podemos disponer, igual al sabio ajeno al objeto cuyo funcionamiento puede comprobar.

Pero no somos sólo eso, y aún para ser eso es preciso que seamos también el sujeto que piensa. Y en tanto somos sujeto que piensa, estamos implicados de una forma muy diferente en la medida en que dependemos del campo del Otro, que estaba allí desde hace un buen rato antes de que viniésemos al mundo, y cuyas estructuras circulantes nos determinan como sujeto.

Entonces, lo que importa es saber en qué campo suceden las diversas cosas con las que tenemos que lidiar en el campo del análisis. Algunas suceden a nivel del primer campo, el del *Ich*, y otras —que conviene distinguir de las primeras porque si se confunden no hay modo de entender nada —en el otro campo, el del Otro. Les mostré las articulaciones esenciales de este otro campo en las dos funciones que definí y articulé como alienación y separación.

El desarrollo de mi discurso de hoy supone que, desde que las introduje, ustedes hayan reflexionado sobre estas dos funciones —o sea, que hayan intentado hacerlas funcionar en diferentes niveles, que las hayan sometido a prueba.

Ya traté de encarnar ciertas consecuencias de ese *vel* tan particular que constituye la alienación— la suspensión del sujeto, su vacilación, la caída del sentido— con formas familiares como *la bolsa o la vida* o *libertad o muerte*, que se reproducen a partir de *el ser o el sentido*— términos, éstos, que profiero a regañadientes, y les ruego que no se precipiten en cargarlos demasiado de sentido pues esto los haría caer en una prisa de la cual conviene que nos cuidemos en la progresión de este discurso.

No obstante, quisiera adelantar ahora lo que mi discurso tratará de articular, si es posible, el año que viene. Se trata de algo que habría que llamar *las posiciones subjetivas*. Porque toda esta preparación en lo tocante a los fundamentos del análisis debería normalmente desplegarse mostrando —ya que sólo según la posición del sujeto puede encontrarse un centramiento adecuado— qué esclare-

cimientos aporta a esto la articulación del análisis por el hecho de partir del deseo.

Posiciones subjetivas, entonces, pero ¿de qué? Si me fiara de lo que está a la mano diría: *las posiciones subjetivas de la existencia*, aprovechando el favor de que goza este término por estar en el aire mismo que respiramos. Esto, desgraciadamente, podría aplicarse rigurosamente sólo a los neuróticos —lo cual no es poca cosa. Sin embargo, prefiero decir *las posiciones subjetivas del ser*. No pongo toda mi fe, anticipadamente, en este título, tal vez encuentre otro mejor, pero, en todo caso, de eso se tratará.

1

Prosigamos. En un artículo, al que ya me referí para corregir los peligros que vislumbraba en él, se ha querido, con un esfuerzo que no deja de tener su mérito, dar forma a lo introducido por mi discurso en lo tocante a la estructura de lenguaje inherente al inconsciente. Como resultado obtuvieron una fórmula que, a fin de cuentas, no hace más que traducir la fórmula que he dado de la metáfora. Esta fórmula era útil y esencial, pues manifiesta la dimensión donde aparece el inconsciente, en la medida en que le es fundamental la operación de condensación significante.

Esta condensación significante, por supuesto, con su efecto de metáfora, puede observarse claramente en cualquier metáfora poética. Por ello tomé el ejemplo de *Booz dormido*. Remítanse a mi artículo publicado en *La Psychanalyse* que se llama la instancia de la letra en el inconsciente. Entre todos los poemas elegí, al fin y al cabo, el poema que en nuestro idioma resuena en más memorias. ¿Quién no aprendió en la infancia a recitar *Booz dormido*? El manejo de este ejemplo no deja de ser provechoso para un analista, sobre todo en el momento en que lo introduje, pues era el momento en que estaba introduciendo también la metáfora paterna.

No les voy a repetir ese artículo, pero su meollo, en lo que toca a lo que aquí introducimos, es, evidentemente, lo que procura como creación de sentido el hecho de designar a quien está en juego en el poema, Booz —en su posición tanto de padre divino como de instrumento de Dios— por la metáfora —*Su gavilla no era ni avara ni enconada.* La dimensión de sentido que abre esta metáfora no es

otra que la que aparece en la imagen final, la hoz de oro negligentemente arrojada al campo de las estrellas. Es propiamente la dimensión escondida del poema. Más escondida de lo que piensan pues no basta con que yo haga surgir aquí la guadaña que usa Júpiter para inundar la tierra con la sangre de Cronos. La dimensión de la castración, en la perspectiva bíblica, es de un orden muy diferente, y hace resonar en el poema todos los ecos de la historia, incluidas las invocaciones de Booz al Señor: *"¿Cómo saldrá de mí, un anciano, una descendencia?"*

No sé si habrán notado que el Señor de nombre impronunciable es, precisamente, el que vela por la reproducción de las mujeres estériles y de los hombres de edad –lo apreciarían mucho mejor si hubiese hecho este año el seminario que tenía pensado sobre los Nombres-del-Padre. El carácter fundamentalmente transbiológico de la paternidad, introducida por la tradición del destino del pueblo elegido, posee algo que está allí originalmente reprimido, y que vuelve a surgir incesantemente en la ambigüedad de la cojera, el tropiezo, y el síntoma, el no-encuentro, *dystychia*, con el sentido que permanece oculto.

$$F\left(\frac{S'}{S}\right) S \cong S(+)\, s$$

Fórmula de la metáfora

$$\frac{S'}{S} \times \frac{S}{s} \rightarrow \frac{\frac{S'}{s}}{\frac{S}{S}}$$

Fórmula transformada
en el artículo en cuestión

Esta dimensión la encontraremos siempre, y si queremos formalizarla, como se esforzaba en hacer el autor de que les hablaba hace poco, merece que se maneje con más prudencia –pues se fio demasiado, digamos, del formalismo de fracción que resulta de señalar el lazo entre significante y significado mediante una barra intermedia. No es que sea ilegítimo considerar que, en ciertos momentos, esta barra indica, en la relación del significante con el significado, un valor equivalente al expresado por su uso como fracción en el sentido matemático del término. Pero, desde luego, no es el único. Entre el significante y el significado hay otra relación

–la de efecto de sentido. Precisamente, cuando se trata, en la metáfora, de destacar el efecto de sentido, no se puede nunca, sin tomar precauciones y de esa manera tan azarosa, manipular esa barra en una transformación fraccionaria –cosa permitida si se tratase de una relación de proporción.

Cuando se trata de fracciones se puede transformar el A/B x C/D en una fórmula de cuatro pisos: A/B ÷ C/D. Se consideró muy hábil hacer justamente esto con la metáfora, alegando lo siguiente –a lo que da peso, en el inconsciente, a una articulación del significante último que viene a encarnar la metáfora con el nuevo sentido creado al usarla, responde una yuxtaposición no muy clara de dos significantes en el inconsciente.

Esta fórmula es a todas luces insatisfactoria. Primero porque es sabido que no es posible que haya tales relaciones del significante consigo mismo, ya que lo propio del significante es no poder significarse a sí mismo sin engendrar un error lógico.

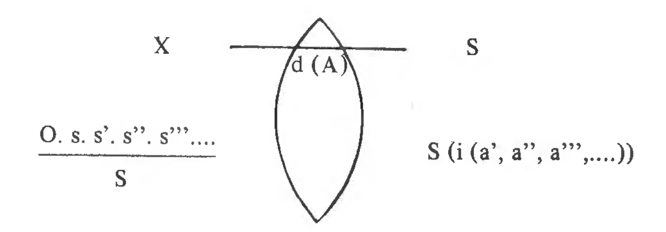
Basta, para convencerse de ello, referirse a las antinomias que surgieron en cuanto se intentó una formalización lógica exhaustiva de la matemática. El catálogo de los catálogos que no se contienen a sí mismos no es, obviamente, el mismo catálogo que no se contiene a sí mismo en ambos casos –cuando es el que se introduce en la definición y cuando es el que va a inscribirse en el catálogo.

Es mucho más sencillo percatarse de que lo que ocurre es que un significante sustitutivo ha ocupado el lugar de otro significante para constituir el efecto de metáfora. Manda a otra parte al significante que ha expulsado. Si se quiere, precisamente, conservar la posibilidad de un manejo fraccional, se colocará el significante desaparecido, el significante reprimido, debajo de la barra principal de la fracción, en el denominador, *unterdrückt*.

Es falso, por consiguiente, que la interpretación esté abierta a todos los sentidos, como se ha dicho, so pretexto de que se trata sólo del vínculo de un significante con otro significante, y, por tanto, de un vínculo sin pie ni cabeza. La interpretación no está abierta a todos los sentidos. Sería hacer una concesión a los que claman contra el carácter incierto de la interpretación analítica el decir que, en efecto, todas las interpretaciones son posibles, lo cual es enteramente absurdo. Que el efecto de la interpretación, como he dicho, sea aislar en el sujeto un hueso, un *Kern*, para decirlo

como Freud, de *non-sense*, no implica que la interpretación misma sea un sin-sentido.

La interpretación es una significación que no es una significación cualquiera. Viene aquí a ocupar el lugar de *S*, e invierte la relación por la cual, en el lenguaje, el significante tiene como efecto al significado. El efecto de la interpretación es el surgimiento de un significante irreductible. Hay que interpretar en el nivel de *s*, que no está expuesto en todo sentido, que no puede ser cualquier cosa, que es una significación aunque sólo se alcance por aproximación sin duda. Lo que allí hay es rico y complejo cuando se trata del inconsciente del sujeto, y está destinado a hacer surgir significantes irreductibles, *non-sensical*, hechos de sin-sentido. El trabajo de Leclaire, en ese mismo artículo, ilustra muy bien el tránsito de la interpretación significativa hacia el sin-sentido significante, cuando nos muestra, para su obsesivo, la fórmula *Poordjeli*, que une entre sí las dos sílabas de la palabra *licorne* (unicornio), permitiendo introducir en su secuencia toda una cadena donde se anima su deseo. Podrán notar, además, por lo que publica después, que el asunto no se queda allí, que va más allá.



La interpretación no está abierta en todos los sentidos. No es cualquiera. Es una interpretación significativa que no debe fallarse. No obstante, esta significación no es lo esencial para el advenimiento del sujeto. Es esencial que el sujeto vea, más allá de esta significación, a qué significante –sin-sentido, irreductible, traumático– está sujeto como sujeto.

Esto permite concebir lo que se materializa en la experiencia. Les ruego que tomen uno de los grandes psicoanálisis de Freud, o, más bien el más grande y sensacional de todos, ya que deja ver, mejor que cualquier otro, cómo el problema de la conversión del

fantasma y de la realidad converge en algo irreductible, *non-sensical*, que funciona como significante originariamente reprimido. Hablo de la observación del *Hombre de los lobos*. Diré, para procurarles el hilo de Ariadna orientador de la lectura, que en esta observación, la aparición brusca de los lobos en la ventana del sueño desempeña la función de *s*, en tanto representante de la pérdida del sujeto.

No es sólo que al sujeto lo fascine la mirada de esos lobos, siete en total, y que, por cierto, son cinco en el dibujo que hace, encaramados en un árbol. Ocurre que la mirada fascinada de éstos es el propio sujeto.

¿Qué demuestra toda esta observación? Demuestra que en cada etapa de la vida del sujeto ha habido algo que ha venido siempre a reordenar el valor del índice determinante que constituye ese significante original. Capta así, en sentido propio, la dialéctica del deseo del sujeto en tanto se constituye con el deseo del Otro. Recuerden la aventura del padre, de la hermana, de la madre, de Groucha la sirvienta. Son todos tiempos que vienen a enriquecer el deseo inconsciente del sujeto con algo que, como significación constituida en la relación con el deseo del Otro, debe ponerse en el numerador.

Observen bien qué ocurre entonces. Consideren la necesidad lógica de ese momento en que el sujeto como X se constituye únicamente por la *Urverdrängung*, por la caída necesaria de ese significante primero. Se constituye en torno a la *Urverdrängung*, pero no puede subsistir como tal en ella, puesto que se requeriría entonces la representación de un significante para otro, en tanto que aquí hay uno solo, el primero. En esa X que está allí tenemos que considerar dos caras –ese momento constitutivo en que cae la significancia, y que vinculamos a un lugar en su función a nivel del inconsciente, pero también el efecto de retorno que se opera por la relación concebible a partir de la fracción. Esta debe manejarse con prudencia, pero los efectos de lenguaje la indican claramente.

Es bien sabido de todos que cuando el denominador es cero, el valor de la fracción pierde sentido, pero cobra, por convención, un valor que los matemáticos llaman infinito. En cierto modo, éste es uno de los tiempos de la constitución del sujeto. Por ser el significante primordial puro sin-sentido, entraña la infinitización del valor del sujeto, valor que no está abierto a todos los sentidos, pero que cancela todos los sentidos, lo cual es muy distinto. Queda explicado así por qué no pude evitar el empleo de la palabra libertad al refe-

rirme a la relación de alienación. En efecto, ese significante que mata todos los sentidos funda, en el sentido y el sin-sentido radical del sujeto, la función de la libertad.

Justamente por esto resulta una falsedad decir que el significante en el inconsciente está abierto a todos los sentidos. Este significante constituye al sujeto en su libertad respecto de todos los sentidos, pero esto no quiere decir que no esté allí determinado. Porque en el numerador, en lugar del cero, han venido a inscribirse significaciones, significaciones dialectizadas en la relación con el deseo del Otro, que dan a la relación del sujeto con el inconsciente un valor determinado.

Será importante, para la continuación de mi discurso el año próximo, mostrar cómo la experiencia del análisis nos obliga a buscar una formalización en la que la mediación entre ese infinito del sujeto y la finitud del deseo sólo se opera por la intervención de aquello que Kant, al entrar en la gravitación del pensamiento llamado filosófico, introdujo con tanta lozanía con el nombre de *magnitud negativa.*

La lozanía tiene aquí su importancia, por supuesto, porque hay cierta distancia entre forzar a los filósofos a meditar sobre el hecho de que menos uno no es cero, y el hecho de que se vuelvan sordos porque piensen que les importa un bledo. No por ello deja de ser cierto –y la utilidad de la referencia filosófica radica únicamente en esto– que los hombres, pese a todo, sobreviven sólo por olvidar, a cada rato, todas sus conquistas, y hablo de sus conquistas subjetivas. Por más que las olviden, desde luego, no dejan por ello de ser conquistas, aunque son más bien los hombres los conquistados por los efectos de estas conquistas. Y ocurre que el ser conquistados por algo que no se conoce tiene a veces consecuencias temibles, y entre ellas la primera es la confusión.

Por consiguiente, tendremos que designar en la magnitud negativa uno de los soportes del complejo llamado de castración, es decir, la incidencia negativa en la que interviene en él el objeto falo.

Esto no pasa de ser una pre-indicación, pero útil a mi entender.

2

Tenemos, pese a todo, que seguir adelante con lo que nos preocupa, o sea, con la transferencia. ¿Cómo reanudar su discusión? La

transferencia sólo puede pensarse a partir del sujeto a quien se le supone el saber.

Ahora ven con más claridad qué se le supone saber. Se supone que sabe eso de lo que nadie escapa una vez formulado: simple y llanamente la significación.

Esta significación implica, por supuesto, el que no pueda rehusarse a ella –y por ello suscité antes que nada la dimensión de su deseo.

Este punto privilegiado es el único al que podemos reconocerle el carácter de punto absoluto sin saber alguno. Es absoluto, justamente, por no ser ningún saber, por ser más bien el punto de empalme entre su propio deseo y la resolución de lo que hay que revelar.

El sujeto entra en juego a partir del siguiente soporte fundamental –al sujeto se le supone saber, por el mero hecho de ser sujeto del deseo. Pero entonces ¿qué ocurre? Ocurre algo que en su aparición más común se denomina *efecto de transferencia.* Este efecto es el amor. Es evidente que, como todo amor sólo se ubica, como indica Freud, en el campo del narcisismo. Amar es, esencialmente, querer ser amado.

Lo que surge en el efecto de transferencia se opone a la revelación. El amor interviene en su función aquí revelada como esencial, la del engaño. El amor, sin duda, es un efecto de transferencia, pero es su faz de resistencia. Los analistas, para poder interpretar, tienen que esperar que se produzca este efecto de transferencia, y, a la vez, saben que hace que el sujeto se cierre al efecto de la interpretación. El efecto de alienación en el que se articula, en la relación del sujeto con el Otro, el efecto que nosotros somos, se manifiesta aquí con toda claridad.

Conviene entonces recalcar aquí algo que siempre se elude, que Freud expone y que no es mera excusa sino razón de la transferencia –nada se alcanza *in absentia, in effigie.* Esto quiere decir que la transferencia no es, por naturaleza, la sombra de algo vivido antes. Por el contrario, en tanto está sujeto al deseo del analista, el sujeto desea engañarlo acerca de esa sujeción haciéndose amar por él, proponiendo *motu propio* esa falsedad esencial que es el amor. El efecto de transferencia es ese efecto de engaño que se repite en el aquí y ahora.

Es repetición de lo ocurrido antes tal cual sólo por tener la misma forma. No es ectopia. No es sombra de los viejos engaños

del amor. Es aislamiento en el presente de su puro funcionamiento de engaño.

En consecuencia, podemos decir que detrás del amor llamado de transferencia está la afirmación del vínculo del deseo del analista con el deseo del paciente. Es lo que Freud, con un rápido juego de manos, presentó como engañabobos cuando dijo, a fin de reconfortar a los colegas: *después de todo, no es más que el deseo del paciente*. Sí, es el deseo del paciente, pero en su encuentro con el deseo del analista.

No diré que todavía no he nombrado ese deseo del analista pues ¿cómo nombrar un deseo? Un deseo uno lo va cercando. Para esto la historia nos procura pistas y huellas.

Esa afinidad que encontramos entre la ética del análisis y la ética estoica, cuando estamos dispuestos a meter las narices en el asunto ¿no es muy singular? En el fondo la ética estoica no es otra cosa que el reconocimiento de la regencia absoluta del deseo del Otro, de ese *¡hágase tu voluntad!* que retoma el cristianismo. Quisiera disponer de tiempo para demostrárselo..

Estamos llamados a hacer una articulación más radical. Se puede hacer la pregunta por la relación entre el deseo del amo y el del esclavo. Hegel consideró que estaba resuelta, pero no lo está de ningún modo.

Como ya estoy por despedirme por este año y como la próxima vez será mi último curso, me permitirán algunas indirectas como indicación de la vía que tomaremos.

Si es cierto que al amo sólo puede situárselo mediante una relación original con la asunción de la muerte, creo que es muy difícil otorgarle una relación aprehensible con el deseo. Hablo del amo en Hegel, no del amo de la Antigüedad, del que tenemos algún retrato, en especial el de Alcibíades, cuya relación con el deseo es, por cierto, bastante visible. Alcibíades viene a pedirle a Sócrates algo que él mismo no sabe qué es, pero que llama *agalma*. Algunos de ustedes saben cómo lo utilicé hace cierto tiempo. Voy a retomar ese *agalma*, ese misterio, que en la bruma que envuelve a la mirada de Alcibíades, representa algo allende todos los bienes.

El hecho de que Sócrates le responda, no lo que le decía de joven, *Ocúpate de tu alma* –sino más bien lo que corresponde a un hombre maduro y endurecido– *Ocúpate de tu deseo, y cada quien donde le aprieta el zapato**, sólo puede verse como un primer esbozo de la técnica de la ubicación de la transferencia. *Donde le aprieta el zapato* en este caso es, por parte de Platón, el colmo de la ironía por encarnarlo en un hombre a la vez futil y absurdo, casi un bufón. Creo haber sido el primero en señalar que los versos sobre la naturaleza del amor que Platón pone en boca suya son justamente la indicación de una futilidad que linda con lo bufonesco y que hace del tal Agatón el objeto menos apropiado, sin duda, para retener el deseo de un amo. Y asimismo, el hecho de que se llame Agatón, es decir, que tenga el nombre al que Platón dio el valor supremo, añade un toque de ironía quizá involuntario, pero irrefutable.

Entonces el deseo del amo, en cuanto se presenta en la historia, parece ser, por naturaleza, el término más extraviado. En cambio, cuando Sócrates desea obtener su propia respuesta, se dirige a quien no tiene ningún derecho de hacer valer su deseo, al esclavo. Está seguro que, del esclavo, siempre obtendrá la respuesta. *La voz de la razón habla bajo*, dice Freud en alguna parte, *pero siempre dice lo mismo*. No se repara en que Freud dice exactamente lo mismo del deseo inconsciente. También éste habla bajo, pero su insistencia es indestructible. Tal vez haya una relación entre ambos. Debido a cierta afinidad deberíamos fijarnos en el esclavo cuando se trata de delimitar lo concerniente al deseo del analista.

3

No quiero dejarlos hoy sin haber esbozado, para la próxima vez, dos observaciones fundadas en el deslinde que hace Freud de la función de la identificación.

En la identificación hay enigmas, y los hay para el propio Freud. Parece asombrarse de que la regresión del amor ocurra con tanta facilidad en términos de identificación. Y esto además de los textos en que articula que amor e identificación son equivalentes en cierto registro, y que narcisismo y sobre-estimación del objeto, *Verliebtheit*, son exactamente lo mismo en el amor.

* *Occupe-toi de tes oignons*: literalmente, "ocúpate de tus callos", es decir, ocúpate de lo tuyo, no te metas en lo que no te importa. [T.]

Freud se detuvo en esto –busquen, por favor, en los textos, los diversos *clues* como dicen los ingleses, los indicios, las marcas dejadas en la pista. Creo que fue por falta de haber distinguido bien algo.

En el capítulo de *Massenpsychologie und Ich-Analyse* dedicado a la identificación, hice hincapié sobre la segunda forma de identificación para situar en ella y poner aparte el *einziger Zug*, el rasgo unario, el fundamento, el núcleo del ideal del yo. ¿Qué será este rasgo unario? ¿Será un objeto privilegiado en el campo del *Lust*? No.

El rasgo unario no está en el campo primario de la identificación narcisista, al cual refiere Freud la primera forma de identificación. Es muy curiosa, por cierto, que la encarne en una especie de función, de modelo primitivo, ejercido por el padre, anterior a la propia investición libidinal de la madre –se trata sin duda de un tiempo mítico. El rasgo unario, en la medida en que el sujeto se aferra a él, está en el campo del deseo. Este campo, de todas maneras, sólo se constituye en el reino del significante, allí donde hay relación entre el sujeto y el Otro. El campo del Otro es lo que determina la función del rasgo unario, en la medida en que por él se inaugura un tiempo mayor de la identificación en la tópica que entonces desarrollaba Freud, la idealización, el ideal del yo. Les mostré las huellas de este primer significante en el hueso primitivo en el que el cazador hace una muesca y cuenta así las veces que ha acertado.

En el entrecruzamiento por el cual el significante unario llega a funcionar aquí en el campo del *Lust*, es decir, en el campo de la identificación primaria narcisista, está el mecanismo esencial de la incidencia del ideal del yo. He descrito antes la mira en espejo del ideal del yo, de ese ser que vio primero aparecer en la forma del progenitor que, ante el espejo, lo tiene cargado. Aferrándose a la referencia de quien lo mira en un espejo, el sujeto ve aparecer, no su ideal del yo, sino su yo ideal, ese punto donde desea complacerse consigo mismo.

Allí está la función, el recurso, el instrumento eficaz que constituye el ideal del yo. No hace tanto tiempo una niña me decía gentilmente que ya era hora de que alguien se ocupase de ella para parecer amable ante sus propios ojos. Así delataba inocentemente el mecanismo que opera en el primer tiempo de la transferencia. El

sujeto tiene una relación con su analista cuyo centro es ese significante privilegiado llamado ideal del yo, en la medida en que, desde ahí, se sentirá tan satisfactorio como amado.

Pero hay otra función que instaura una identificación de índole muy diferente, y que el proceso de separación introduce. Se trata de ese objeto privilegiado, descubrimiento del análisis, cuya realidad es puramente topológica, el objeto al que la pulsión le da la vuelta, el objeto que produce un bulto, como el huevo de madera en la tela, esa tela que, en el análisis, uno está zurciendo –el objeto *a*.

Este objeto sirve de soporte, en la pulsión, a lo que queda definido y especificado por el hecho de que la entrada en juego del significante en la vida del hombre le permite dar su sentido al sexo. A saber que, para el hombre, y pecisamente porque conoce los significantes, el sexo y sus significaciones siempre pueden llegar a hacer presente a la muerte.

La distinción entre pulsión de vida y pulsión de muerte es válida en la medida en que manifiesta dos aspectos de la pulsión. Pero con una condición –la de concebir que todas las pulsiones sexuales se articulan a nivel de las significaciones en el inconsciente, por cuanto hacen surgir a la muerte –la muerte como significante y sólo como significante, pues ¿cabe decir que haya un ser-para-la-muerte? Las condiciones, las determinaciones por las que la muerte, significante, puede surgir toda armada en la cura sólo pueden comprenderse con nuestra manera de articular las relaciones.

El sujeto, por la función del objeto *a*, se separa, deja de estar ligado a la vacilación del ser, al sentido que constituye lo esencial de la alienación. Muchos indicios, desde hace tiempo, señalan esta función. Oportunamente mostré que es imposible concebir la fenomenología de la alucinación verbal si no se comprende el propio término empleado para designarla –voces.

En tanto está presente en ella el objeto de la voz, está presente el *percipiens*. La alucinación verbal no es un falso *perceptum*, es un *percipiens* desviado. El sujeto es inmanente a su alucinación verbal. Esta posibilidad debe llevarnos a preguntar por lo que tratamos de obtener en el análisis en lo que respecta a la acomodación del *percipiens*.

Antes del psicoanálisis, la vía del conocimiento ha sido siempre la de una purificación del sujeto, del *percipiens*. Pues bien, por nuestra parte decimos que fundamos la seguridad del sujeto en su

encuentro con la porquería que le sirve de soporte, el objeto *a*, cuya presencia, puede decirse legítimamente, es necesaria.

Piensen en Sócrates. Su inflexible pureza y su *atopia* son correlativas. A cada instante, interviene la voz daimónica.

¿Dirán que la voz que guía a Sócrates no es el propio Sócrates? La relación entre Sócrates y su voz es, sin duda, un enigma –un enigma que por cierto tentó en diversas ocasiones, a comienzos del siglo XIX, a los psicógrafos, lo cual es muy meritorio, ya que hoy nadie se atrevería a menear el asunto.

Esto constituye un nuevo indicio al que hay que seguirle la pista para averiguar qué queremos decir cuando hablamos del sujeto de la percepción. No pongan en mis labios lo que no he dicho –el analista no debe oír voces. Sin embargo, lean el libro de un analista de los buenos, Theodor Reik, discípulo directo y allegado a Freud, *Listening with the Third Ear*. Yo, en verdad, no apruebo la fórmula pues me parece que bastan dos oídos para ser sordo. Reik, empero, sostiene que ese tercer oído le sirve para escuchar cierta voz que lo alerta sobre los engaños –es de la buena época, de la época heroica, en la que se sabía escuchar lo que habla tras el engaño del paciente.

Desde entonces hasta ahora hemos podido adelantar mucho porque ya sabemos reconocer en esos sesgos, esos clivajes, al objeto *a*, sin duda, apenas esbozado.

RESPUESTAS

P. KAUFMANN: *–Hay cierta relación ¿verdad? entre lo que repitió usted respecto de Booz, de Theodor Reik, y lo que dijo en otra parte respecto del padre del comienzo del capítulo siete de* Interpretación de los sueños.

Está clarísimo. Está dormido, sí, y está dormido para que nosotros lo estemos también, es decir, para que comprendamos tan sólo lo que allí hay para comprender.

Quería traer a colación la tradición judía para tratar de reanudar las cosas donde Freud las dejó. Al fin y al cabo, no en balde cuando la pluma cayó de su mano Freud estaba escribiendo acerca de la división del sujeto, y no en balde, justo antes, con *Moisés y el monoteísmo*, había hecho uno de los cuestionamientos más radicales de la tradición judía. Por impugnable que sea históricamente la índole de sus referencias y aun de su progresión, no deja de ser

cierto que introducir en lo más íntimo de la historia judía la distinción radical, y del todo evidente, entre la tradición profética y otro mensaje, equivalía a convertir *la colusión con la verdad* en una función esencial para nuestra operación como analistas –Freud estaba muy consciente de ello y lo escribió en todas las formas posibles. Pero justamente, sólo podemos fiarnos de ella, dedicarnos a ella, en la medida en que abdiquemos toda colusión con la verdad.

Como estamos, de cierto modo, en familia y, al fin y al cabo, más de uno está al corriente del trabajo que se produce en el seno de la comunidad analítica, puedo contarles algo muy divertido. Esta mañana, escuchando a alguien que me contaba su vida y sus sinsabores, reflexionaba en lo entorpecedor que puede resultar, en una carrera científica normal, ser director de estudios o encargado de investigaciones o jefe de laboratorio de un catedrático cuyas ideas hay que tener en cuenta para progresar en su carrera. Es, desde luego, uno de los mayores estorbos desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento científico. Pues bien, entre todos los campos hay uno, el del análisis, donde el sujeto sólo está para buscar su habilitación para la investigación libre en el sentido de una exigencia verídica, y sólo puede considerarse autorizado a ello a partir del momento en que opera en él libremente. Pues bien, mediante un efecto de vértigo muy peculiar, se intenta reconstituir en este campo, al máximo, la jerarquía de la habilitación universitaria, y hacer depender la entrada en el escalafón de otro que ya está dentro. El asunto no se queda en esto. Cuando ya han encontrado su camino, su modo de pensar, aun la manera de desplazarse en el campo analítico, a partir de la enseñanza de cierta persona, se van a buscar a otros, de quienes piensan que son unos imbéciles, para obtener de ellos la autorización, la calificación expresa de que están bien capacitados para practicar el análisis. Me parece que esto es una ilustración más de la diferencia y las conjunciones, de las ambigüedades, entre el campo analítico y el campo universitario. Si se dice que los propios analistas forman parte del problema del inconsciente ¿no les parece que esto lo ilustra magníficamente y es una espléndida oportunidad de analizarlo?

17 DE JUNIO DE 1964

QUEDA POR CONCLUIR

XX

EN TI MAS QUE TU

Te amo,
Pero porque, inexplicablemente,
Amo en ti algo
más que tú –
el objeto a *minúscula,*
Te mutilo.

Me queda por concluir, este año, el discurso que me vi obligado a proferir en este lugar debido a circunstancias que, en la continuación de mi enseñanza, presentificaron algo de lo cual permite dar cuenta, al fin y al cabo, una de las nociones fundamentales que llegué a postular aquí mismo –la noción de *dystychia*, desencuentro.

Tuve así que suspender el paso que pensaba dar, para quienes seguían mi enseñanza, en lo que respecta a los Nombres-del-Padre, y retomar aquí, ante un público cuya composición es muy distinta, la pregunta que hace a mi enseñanza desde su inicio: *¿Qué orden de verdad genera nuestra praxis?*

La certeza de nuestra praxis proviene de los conceptos básicos que creo haberles dado aquí dentro de cuatro rúbricas –inconsciente, repetición, transferencia y pulsión. Habrán notado que tuve que incluir el esbozo de la pulsión en mi exploración de la transferencia.

Lo generado por nuestra praxis ¿tendrá derecho de buscar sus puntos de referencia en las exigencias, aun implicativas, que impone la mira de la verdad? Esta pregunta puede cobrar una forma esotérica –*¿Qué seguridad tenemos de que no estamos en la impostura?*

1

No sería exagerado decir que en el cuestionamiento del análisis, incesante amago, no sólo en la opinión pública sino mucho más aun en la vida íntima de todo psicoanalista, se cierne la impostura –como presencia contenida, excluida, ambigua, contra la cual el psicoanalista se resguarda con cierto número de ceremonias, formalidades y ritos.

Destaco el término de impostura en mi exposición de hoy porque podría ser el acicate para abordar la relación del psicoanálisis con la religión y, por la misma vía, con la ciencia.

A este respecto traigo a colación una fórmula que tuvo su valor histórico en el siglo XVIII, cuando el hombre de la Ilustración, que era también el hombre del placer, puso en tela de juicio a la religión y la declaró una impostura fundamental. Sería vano señalarles el camino recorrido desde entonces. ¿A quién se le ocurriría hoy considerar lo tocante a la religión poniéndolo entre paréntesis de manera tan simplista? Hasta en el último rincón del mundo, y aun en los lugares donde se lucha contra ella, la religión, en nuestra época, goza de un respeto universal.

Este asunto es también el de la creencia, que he presentado en términos, sin duda, menos simplistas. Tenemos la práctica de la alienación fundamental en la que se sostiene toda creencia, ese doble término subjetivo por el cual, a la postre, en el momento en que más parece desvanecerse la significación de la creencia, el ser del sujeto sale a la luz de lo que era la realidad propiamente dicha de esa creencia. No basta aplastar la superstición, como dicen, para temperar sus efectos en el ser.

Por ello se nos hace tan difícil reconocer el status que pudo tener, en el siglo XVI, la incredulidad. Al respecto, sabemos muy bien que, en nuestra época, estamos paradójicamente muchísimo más desarmados. Nuestra salvaguardia, la única, y los religiosos lo intuyeron admirablemente, es esa indiferencia, como dice Lamennais, en materia de religión, cuyo status es precisamente la posición de la ciencia.

La ciencia, en la medida en que elide, elude, secciona, un campo determinado en la dialéctica de la alienación del sujeto, en la medida en que se sitúa en el punto preciso que definí como el de la separación, es capaz de sustentar también el modo de ser del

sabio, del hombre de ciencia. A éste habría que considerarlo en su estilo, sus costumbres, en las modalidades de su discurso, en la manera como, mediante una serie de precauciones, se resguarda de ciertos interrogantes que conciernen al status mismo de la ciencia a cuyo servicio está. Este es uno de los problemas más importantes desde el punto de vista social, aunque no tan importante como el de dar un status al cuerpo de conquistas científicas.

Sólo podremos concebir el alcance de este cuerpo de la ciencia reconociendo que, en la relación subjetiva, es el equivalente de lo que he denominado aquí el objeto *a* minúscula.

La persistente ambigüedad en lo tocante a saber qué del análisis puede o no reducirse a la ciencia, se explica cuando uno repara en que el análisis entraña, en efecto, un más allá de la ciencia –de *La* ciencia en el sentido moderno, cuyo status traté de mostrarles en el punto de partida cartesiano. Este aspecto es el que hace al análisis susceptible de recibir el peso de una clasificación que lo coloque a la par de una Iglesia y, por ende, de una religión –sus formas y su historia, por cierto, han suscitado a menudo esta analogía.

El problema sólo puede abordarse partiendo de que la religión, entre los modos que tiene el hombre de hacerse la pregunta por su existencia en el mundo y, más allá, la religión como modo de subsistir del sujeto que se hace preguntas, se distingue por una dimensión que le es propia y que está signada por el olvido. En toda religión digna de ser considerada como tal hay, en efecto, una dimensión esencial que preserva algo operatorio que se llama un sacramento.

Hagan la pregunta a los fieles, a los sacerdotes incluso –¿qué diferencia la confirmación del bautismo? Porque si en verdad son sacramentos, si operan, operan sobre algo. Trátese del sacramento que lava los pecados o del que renueva un pacto –y me pregunto ¿es un pacto? ¿es algo distinto? ¿qué pasa por esa dimensión?–, en todas las respuestas que nos den podremos siempre distinguir la marca que delata el más allá de la religión, operatorio y mágico. No se puede evocar esta dimensión operatoria sin percatarse de que dentro de la religión y debido a razones muy definidas –separación, impotencia de la razón, de nuestra finitud– allí está lo signado por el olvido.

Porque el análisis, de alguna forma, ha sido signado por un olvido semejante en lo que respecta al fundamento de su status, ha

llegado a quedar marcado, en la ceremonia, por lo que llamaré la misma cara vacía.

Pero el análisis no es una religión. Proviene del mismo status que *La* ciencia. Se adentra en la falta central donde el sujeto se experimenta como deseo. Hasta tiene un status medial, de aventura, en la hiancia abierta en el centro de la dialéctica del sujeto y del Otro. El análisis nada tiene que olvidar, pues no entraña reconocimiento alguno de una sustancia sobre la que pretenda operar, ni siquiera la de la sexualidad.

De hecho, opera muy poco sobre la sexualidad. Nada nuevo nos ha enseñado acerca del funcionamiento sexual. No ha producido siquiera un asomo de técnica erotológica, y hay más al respecto en cualquiera de esos libros que son objeto de numerosas reediciones y que provienen de lo más profundo de la tradición árabe, hindú, china o aun de la nuestra en ciertos casos. La sexualidad sólo concierne al psicoanálisis en la medida en que se manifiesta, en forma de pulsión, en el desfiladero del significante, donde se constituye la dialéctica del sujeto en el doble tiempo de la alienación y la separación. En el campo de la sexualidad, el análisis no ha cumplido las promesas que, equivocadamente, se esperaban de él y ello porque no tenía por qué cumplirlas. Ese no es su terreno.

En cambio, en su terreno, el análisis se distingue por la extraordinaria capacidad de desatino y confusión que convierte a su literatura en algo ante lo cual no hará falta, les aseguro, mucha distancia para hacerla entrar toda entera bajo el encabezamiento de los locos literarios.

En verdad, es bastante llamativo ver cómo puede errar un analista en la interpretación de los propios hechos que expone. Hace poco volví a pensar lo mismo al leer *La neurosis de base*, a pesar de ser éste un libro muy simpático por cierto desenfado suyo, que reúne y asocia observaciones numerosas y ciertamente situables en la práctica. Pero el hecho que aporta Bergler sobre la función del pecho se pierde en un vano debate muy en boga acerca de la superioridad del hombre respecto de la mujer y de la mujer respecto del hombre, o sea, acerca de asuntos que por ser los que más elementos pasionales remueven, son también los que menos interés tienen para lo que está en juego.

Hoy tengo que recalcar lo que ha de ser referido, en el movimiento del psicoanálisis, a la función que yo aíslo como objeto *a*

–no en balde mencioné aquí el libro de Bergler, quien a falta de un deslinde satisfactorio de la función propia del objeto parcial, y de lo que significa, por ejemplo, ese pecho al que tanto se refiere, está condenado a un extravío que hace que sus resultados linden con la nulidad, pese al interés que encierran.

2

El objeto *a* es el objeto que, en la propia experiencia, en la marcha y el proceso que la transferencia sustenta, se distingue por un status especial.

Todos se llenan la boca, sin saber qué quieren decir, con el término *liquidación* de la transferencia. ¿Qué se querrá decir con eso? ¿A qué contabilidad se referirá la palabra liquidación? ¿Se tratará, acaso, de alguna operación de alambique? ¿Querrá decir *–es preciso que todo eso fluya, que se vacíe en alguna parte?* Si la transferencia es la puesta en acción del inconsciente, ¿querrán decir que la transferencia podría ser liquidar al inconsciente? ¿Acaso ya no tenemos inconsciente después de un análisis? ¿O será el sujeto al que se supone saber, para usar mi referencia, el que ha de ser liquidado como tal?

Sería de veras muy peculiar que ese sujeto al que se supone saber, de quien se supone que sabe algo sobre uno, y que, de hecho, nada sabe de eso, pueda considerarse como liquidado en el momento en que, al final del análisis, empieza precisamente a saber algo, al menos sobre uno.

El sujeto al que se supone saber debería entonces suponerse vaporizado cuando cobra mayor consistencia. Si el término liquidación, por ende, ha de tener sentido, sólo puede tratarse de la liquidación permanente de ese engaño debido al cual la transferencia tiende a ejercerse en el sentido del cierre del inconsciente. Les expliqué su mecanismo, refiriéndolo a la relación narcisista mediante la cual el sujeto se hace objeto amable. A partir de su referencia a aquel que debe amarlo, intenta inducir al Otro a una relación de espejismo en la que lo convence de ser amable.

Freud designa su culminación natural en esa función llamada la identificación. La identificación en cuestión no es la identificación especular, inmediata, y Freud lo expone con mucha minuciosidad en los dos capítulos que ya les señalé de *Psicología de las masas y análisis del yo*; uno se llama "La identificación" y el otro "Estado

amoroso e hipnosis". La identificación es su soporte. Sirve de soporte a la perspectiva elegida por el sujeto en el campo del Otro, desde donde la identificación especular puede ser vista bajo un aspecto que procura satisfacción. El punto del ideal del yo es el punto desde el cual el sujeto se verá, según dicen, *como visto por el otro* –esto le permitirá sostenerse en una situación dual satisfactoria para él desde el punto de vista del amor.

Como espejismo especular, el amor tiene esencia de engaño. Se sitúa en el campo instituido por la referencia al placer, por ese significante único requerido para introducir una perspectiva centrada en el punto ideal, I mayúscula, que está en el Otro, desde donde el Otro me ve tal como me gusta que me vean.

Ahora bien, justo en ese punto de convergencia hacia el cual el análisis es empujado por la faz engañosa que encierra la transferencia, se produce un encuentro que es una paradoja –el descubrimiento del analista. Este descubrimiento sólo puede entenderse en otro nivel, el nivel donde situamos la relación de la alienación.

Sería reiterativo retomar ese objeto paradójico, único, especificado, que llamamos objeto *a*. Pero se los presento de modo más sincopado al subrayar que el analizado, en suma, le dice a su interlocutor, el analista –*Te amo, pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que tú, el objeto* a *minúscula, te mutilo.*

Este es el sentido de ese complejo de la mama, del pecho, ese *mammal complex*, cuya relación con la pulsión oral Bergler percibió muy bien, aunque sin reparar en que la oralidad en cuestión nada tiene que ver con el alimento y que su peso proviene de ese efecto de mutilación.

Me entrego a ti, dice también el paciente, *pero ese don de mi persona* –como se dice– *¡oh misterio! se trueca inexplicablemente en regalo de una mierda* –término este, esencial también en nuestra experiencia.

Cuando se logra este viraje, al término de la elucidación interpretativa se entiende entonces retroactivamente ese vértigo de la página en blanco, por ejemplo, que, en cierto personaje muy dotado pero detenido en el límite de lo psicótico, constituye el centro de la barrera sintomática que le cierra todos los accesos al Otro. Si literalmente no puede tocar la página en blanco contra la cual se detienen sus inefables efusiones intelectuales es porque sólo puede aprehenderla como papel higiénico.

¿Cómo exponerles la incidencia en el movimiento de la transferencia de esa presencia del objeto *a* que se encuentra siempre y en todas partes? Hoy no tengo mucho tiempo, pero lo pondré en imágenes con una fábula, un apólogo, cuyo comienzo inventé, de cierta manera, hablando el otro día, en un círculo más íntimo, con algunos de los que me escuchan. Ahora le daré un final, y ellos me disculparán la repetición cuando vean que la continuación es nueva.

¿Qué sucede cuando el sujeto comienza a hablar al analista? –al analista, esto es, al sujeto al que se supone saber, pero de quien se sabe que aún no sabe nada. Al analista se le ofrece algo que, necesariamente, cobra primero la forma de demanda. ¿Quién no sabe que esto mismo orientó toda la reflexión sobre el análisis hacia un reconocimiento de la función de la frustración? Pero ¿qué demanda el sujeto? Este es el meollo del asunto, pues el sujeto sabe muy bien que sean cuales fueren sus apetitos, sus necesidades, ninguno encontrará allí satisfacción– con mucho, tendrá la satisfacción de organizar su menú.

En la fábula que yo leía, de niño, en las imágenes de Epinal, el pobre mendigo se solaza con el aroma del asado en la puerta del restaurante. En este caso el aroma es ese menú, es decir, está hecho de significantes, ya que todo lo que se hace es hablar. Pero hay una complicación más –así empieza mi fábula– y es que el menú está en chino. Entonces, el primer tiempo consiste en pedir la traducción a la dueña. La dueña traduce –*pasta imperial, arrollado primavera* y otros platos más. Si es la primera vez que uno va a un restaurante chino, probablemente la traducción tampoco le diga mucho, y entonces, finalmente, uno le pide a la dueña –*aconséjeme usted*, lo cual quiere decir– *¿qué deseo yo de todo esto?, a usted le toca saberlo.*

Pero ¿ha de culminar en esto, a fin de cuentas, una situación tan paradójica? Llegado el momento en que uno se acoge a un presunto poder adivinatorio de la dueña, cuya importancia ha ido aumentando a ojos vista, ¿no sería más adecuado, si el cuerpo lo pide y si el asunto presenta visos favorables, intentar pellizcarle un poquito los senos? Porque uno no va al restaurante chino tan sólo porque quiera comer, sino porque quiere comer en la dimensión de lo exótico. Si mi fábula tiene algún sentido, es porque el deseo alimentario y la alimentación tienen un sentido distinto. El deseo alimentario es aquí soporte y símbolo de la dimensión de lo sexual,

la única que ha de ser rechazada del psiquismo. Subyacente aquí está la pulsión en su relación con el objeto parcial.

Pues bien, por paradójico, y hasta desenfadado, que les parezca este pequeño apólogo, da cuenta exactamente de lo que ocurre en la realidad del análisis. No basta con que el analista sirva de soporte a la función de Tiresias, también es preciso, como dice Apollinaire, que tenga tetas. Quiero decir que la maniobra y la operación de la transferencia han de regularse de manera que se mantenga la distancia entre el punto donde el sujeto se ve a sí mismo amable y ese otro punto donde el sujeto se ve causado como falta por el objeto *a* y donde el objeto *a* viene a tapar la hiancia que constituye la división inaugural del sujeto.

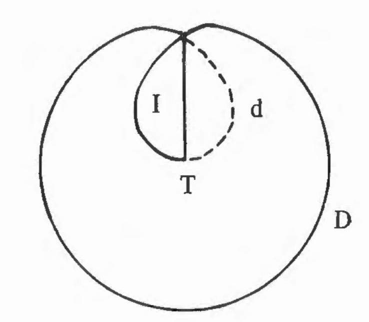
El objeto *a* minúscula no franquea jamás esa hiancia. Los remito a la mirada como al término más característico para captar la función propia del objeto *a*. Justamente *a* se presenta, en el campo de espejismo de la función narcisista del deseo, como el objeto intragable, si me permiten la expresión, que queda atorado en la garganta del significante. En ese punto de falta tiene que reconocerse el sujeto.

Por esta razón la función de la transferencia puede topologizarse en la forma que produje ya en mi seminario sobre *La identificación* –la que llamé en su momento *el ocho interior*, esa doble curva que ven en la pizarra replegándose sobre sí misma y cuya propiedad esencial es que cada una de sus mitades, en su sucesión, va a pegarse, punto por punto, a la mitad anterior. Supongan simplemente que una mitad de la curva se despliega, y verán que recubre a la otra.

La cosa no acaba allí. Como se trata de un plano definido por un corte, bastará con una hoja de papel y la ayuda de algunos encolados para que se hagan una idea precisa de cómo puede concebirse lo que les diré a continuación. Es muy fácil imaginar que el lóbulo que constituye esta superficie en su punto de retorno recubre, en suma, otro lóbulo, continúandose ambos en forma de borde. Adviertan que esto no implica contradicción alguna, aun en el espacio más común –aunque para captar su alcance convendría justamente abstraerse del espacio de tres dimensiones, ya que aquí se trata simplemente de una realidad topológica que se limita a la función de una superficie. Podrán concebir fácilmente en las tres dimensiones que una de las partes del plano, en el momento en que

la otra, por su borde, se dobla sobre ella, determina allí una especie de intersección.

Esta intersección tiene un sentido fuera de nuestro espacio. Es estructuralmente definible, sin hacer referencia a las tres dimensiones, mediante cierta relación de la superficie consigo misma, en tanto que al retornar sobre sí se atraviesa a sí misma por un punto que sin duda ha de ser determinado. Pues bien, esa línea de atravesamiento, para nosotros, puede simbolizar la función de la identificación.



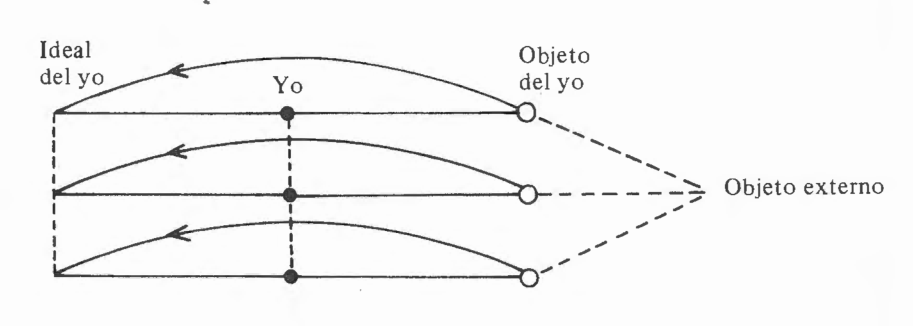
D: línea de la demanda
I: línea de intersección "identificación".
T: punto de la transferencia.
d: el deseo.

En efecto, por el propio trabajo que conduce al sujeto que se va diciendo en el análisis, a orientar sus palabras hacia la resistencia de la transferencia, hacia el engaño, engaño tanto de amor como de agresión –se produce algo cuyo valor como cierre aparece en la forma misma de esa espiral que se despliega hacia un centro. Lo que aquí figuré como borde vuelve al plano constituido por el lugar del Otro, a partir del sitio donde el sujeto, realizándose en su palabra, se instituye a nivel del sujeto al que se supone saber. Toda concepción del análisis que se articule –y hay que ver con qué inocencia –definiendo el final de análisis como una identificación con el analista, delata así sus propios límites. Todo análisis cuya doctrina es terminar en la identificación con el analista revela que su verdadero motor está elidido. Hay un más allá de esta identificación, y está definido por la relación y la distancia existente entre el objeto *a* minúscula y la I mayúscula idealizante de la identificación.

No puedo detallar las implicaciones de semejante afirmación para la estructura de la práctica. Me refiero aquí al capítulo de Freud, *Estado amoroso e hipnosis* que les señalé antes. Freud distingue con toda claridad la hipnosis del estado de enamoramiento hasta en sus formas más extremas, aquellas que llama *Verliebtheit*. Da los puntos de referencia doctrinarios más claros de algo que se lee en toda su obra, si se sabe leerla.

Hay una diferencia esencial entre el objeto definido como narcisista, *i (a)*, y la función del *a*. Con sólo ver el esquema que da Freud de la hipnosis, se tiene, a la vez, la fórmula de la fascinación colectiva, realidad en ascenso en el momento en que escribió este artículo. Freud hace su esquema exactamente como se los presento en la pizarra.

En él señala lo que él llama el objeto –donde han de reconocer lo que yo llamo el *a* –el yo y el ideal del yo. Las curvas, por su parte, sirven para marcar la conjunción de *a* con el ideal del yo. Freud da así su status a la hipnosis por la superposición en un mismo lugar del objeto *a* como tal y de ese punto de referencia significante que se llama ideal del yo.



Esquema de Freud

Les he dado los elementos para comprenderlo al decirles que el objeto *a* puede ser idéntico a la mirada. Pues bien, Freud indica precisamente el nudo de la hipnosis al formular que en ella el objeto es un elemento ciertamente difícil de captar, pero indiscutible: la mirada del hipnotizador. Recuerden lo que ya formulé sobre la función de la mirada, sobre sus relaciones fundamentales con la mancha, sobre el hecho de que ya hay algo en el mundo que mira

antes de que haya una vista para verlo, y que el ocelo del mimetismo es un presupuesto indispensable del hecho de que un sujeto pueda ver y quedar fascinado, que la fascinación de la mancha es anterior a la vista que la descubre. Discernirán con ello la función de la mirada en la hipnosis, que puede ser desempeñada hasta por un tapón de cristal o por cualquier otra cosa, con tal de que sea brillante.

La definición estructural más segura que se haya dado de la hipnosis es ésta de la confusión, en un punto, del significante ideal desde donde se localiza el sujeto con la *a*.

¿Y quién no sabe que el análisis se instituyó distinguiéndose de la hipnosis? Porque el mecanismo fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre I y *a*.

Para darles fórmulas que sirvan de puntos de referencia, diré –si la transferencia es aquello que de la pulsión aparta la demanda, el deseo del analista es aquello que la vuelve a llevar a la pulsión. Y, por esta vía, aísla el objeto *a*, lo sitúa a la mayor distancia posible del I, que el analista es llamado por el sujeto a encarnar. El analista debe abandonar esa idealización para servir de soporte al objeto *a* separador, en la medida en que su deseo le permite, mediante una hipnosis a la inversa, encarnar al hipnotizado.

Ir más allá del plano de la identificación es posible. Todo aquel que haya vivido conmigo hasta el final la experiencia analítica, en el análisis didáctico, sabe que lo que digo es cierto.

Más allá de la función del *a* la curva vuelve a cerrarse, en lo que al final de análisis se refiere, donde nunca se dice. O sea que, después de la ubicación del sujeto respecto de *a*, la experiencia del fantasma fundamental deviene la pulsión. ¿Qué deviene entonces quien ha experimentado esa relación opaca con el origen, con la pulsión? ¿Cómo puede un sujeto que ha atravesado el fantasma radical vivir la pulsión? Esto es el más allá del análisis y nunca ha sido abordado. Actualmente sólo puede ser abordado a nivel del analista, en la medida en que se le exige, precisamente, haber recorrido en su totalidad el ciclo de la experiencia analítica.

No hay más que un psicoanálisis, el psicoanálisis didáctico –lo cual quiere decir, un psicoanálisis que le ha dado la vuelta a este lazo hasta el final. El lazo tiene que ser recorrido varias veces. En efecto, la única manera de dar cuenta del término *durcharbeiten*, de la necesidad de elaboración, es concibiendo cómo el lazo ha de ser recorrido más de una vez. No lo trataré aquí porque sería introdu-

cir nuevas dificultades, y tampoco puedo decirlo todo cuando estoy considerando sólo los fundamentos del psicoanálisis.

El esquema que les dejo, como guía para la experiencia y para la lectura, indica que la transferencia se ejerce en el sentido de llevar la demanda a la identificación. Es posible atravesar el plano de la identificación, por medio de la separación del sujeto en la experiencia, porque el deseo del analista, que sigue siendo una *X*, no tiende a la identificación sino en el sentido exactamente contrario. Así, se lleva la experiencia del sujeto al plano en el cual puede presentificarse, de la realidad del inconsciente, la pulsión.

3

Les señalé ya lo importante que sería situar lo que el hombre, desde hace tres siglos, ha definido como ciencia, a partir del status subjetivo determinado como el del objeto *a*.

Quizá los rasgos que se presentan hoy día de manera tan estentórea como lo que se ha denominado más o menos apropiadamente *mass-media*, quizá también nuestra relación con la ciencia que invade cada vez más nuestro campo, se aclaren con la referencia a esos dos objetos cuyo lugar indique en una tétrada fundamental– la voz, casi enteramente planetarizada, y hasta estratosferizada, por nuestros aparatos y la mirada, cuyo carácter omnipresente no es menos sugerente, pues todos esos espectáculos, todos esos fantasmas, no solicitan nuestra visión, más bien suscitan la mirada. Pero prefiero eludir estos rasgos para hacer hincapié en otra cosa que me parece muy esencial.

Hay algo profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido –el drama del nazismo, que presenta las formas más monstruosas y supuestamente superadas del holocausto.

Sostengo que ningún sentido de la historia, fundado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de este resurgimiento mediante el cual se evidencia que son muy pocos los sujetos que pueden no sucumbir, en una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros.

La ignorancia, la indiferencia, la mirada que se desvía, explican tras qué velo sigue todavía oculto este misterio. Pero para quienquiera que sea capaz de mirar de frente y con coraje este fenómeno

–y, repito, hay pocos que no sucumban a la fascinación del sacrificio en sí– el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro que llamo aquí el *Dios oscuro*.

Este es el sentido eterno del sacrificio al que nadie se resiste, a menos de estar animado por esa fe tan difícil de mantener y que tal vez un solo hombre supo formular de manera plausible: Spinoza con su *Amor intellectualis Dei.*

Equivocadamente, se ha creído poder calificar de panteísmo algo que en Spinoza no es otra cosa más que la reducción del dominio de Dios a la universalidad del significante, lo cual produce un desasimiento sereno, excepcional, en lo tocante al deseo humano. En la medida en que Spinoza dice *el deseo es la esencia del hombre*, y en la medida en que instituye ese deseo en la dependencia radical de la universalidad de los atributos divinos, sólo concebible mediante la función del significante, Spinoza obtiene la posición única mediante la cual el filósofo puede llegar a confundirse con un amor trascendente –no deja de tener su importancia el que sea un judío separado de su tradición quien la encarne.

Para nosotros es una posición insostenible. La experiencia muestra que Kant es más certero, y he demostrado que su teoría de la conciencia o, como él dice, la razón práctica, tiene consistencia sólo porque da una especificación a la ley moral. Esta ley moral, todo bien mirado, no es más que el deseo en estado puro, el mismo que desemboca en el sacrificio, propiamente dicho, de todo objeto de amor en su humana ternura. Y lo digo muy claro –desemboca no sólo en el rechazo del objeto patológico, sino también en su sacrificio y su asesinato. Por eso escribí *Kant con Sade.*

Este es un ejemplo del efecto de desengaño que ejerce el análisis sobre todos los esfuerzos, aun los más nobles, de la ética tradicional.

Posición límite ésta que nos permite captar que el hombre no puede siquiera esbozar su situación en un presunto campo de conocimiento reencontrado, sin haber cumplido antes con el límie al que está encadenado como deseo. El amor, que en la opinión de algunos hemos querido degradar, sólo puede postularse en ese más allá donde, para empezar, renuncia a su objeto. Esto también nos permite comprender que todo refugio donde pueda instituirse una relación vivible, temperada, de un sexo con el otro, requiere la in-

tervención de ese medium que es la metáfora paterna; en ello radica la enseñanza del psicoanálisis.

El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él. Sólo allí puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir.

24 DE JUNIO DE 1964

ADVERTENCIA

Se ha querido no contar aquí para nada y procurar, de la obra hablada de Jacques Lacan, la transcripción auténtica y que, de ahora en adelante, hará las veces del original, que no existe.

En efecto, no se puede considerar como tal la versión que proporciona la estenografía, en la que abundan los malentendidos y donde no hay nada que pueda reemplazar el gesto y la entonación. No obstante, es una versión *sine qua non*, sopesada, armada, punto por punto –como desecho quedaron sólo tres páginas.

Lo más escabroso es el establecimiento, la invención, de una puntuación, ya que toda escansión, coma, punto, guión, punto y aparte es decisiva en lo que toca al sentido. Pero era ése el precio que había que pagar para obtener un texto legible. Según estos mismos principios se establecerá el texto de cada seminario anual.

J.A.M.

EPILOGO

Así se leerá, lo apuesto, este texto.

No será como mis *Escritos*, cuyo libro se compra, según dicen, pero no para leerlo.

No ha de considerarse accidente, por ser difíciles. Al escribir *Escritos* en la cubierta es lo que me proponía prometerme: un escrito, para mí, está hecho para que no se lo lea.

Y es porque eso dice otra cosa.

¿Qué? Como en eso estoy en mi decir presente, aprovecho el caso para ilustrarlo, como suelo hacer.

Lo que acaban de leer no es un pues un escrito, al menos es lo que se supone ya que lo epilogo.

Una transcripción, palabra ésta que descubro gracias a la modestia de J.A.M., Jacques-Alain, de apellido Miller: lo que se lee pasa-a-través de la escritura y queda indemne.

Hablo, empero, de lo que se lee, porque lo que digo está destinado al inconsciente, o sea, a lo que se lee antes que nada.

¿Es necesario que insista? Evidentemente, ya que aquí no escribo. De hacerlo, epiborraría mi seminario, no lo epilogaría.

Insistiré, como se debe, para que esto se lea.

Pero aún me falta reconocerle al autor de este trabajo el haberme convencido —el haberme dado fe de ello en su transcurso— de que lo que se lee de lo que yo digo, no se lee menos porque lo diga yo. El acento ha de ponerse sobre el decir ya que al yo (*je*) le queda todavía mucho por correr.

En suma, que podría ser provechoso para en lo que cabe a hacer consistente el discurso analítico, el que me fíe de que se me relea.

Ponerlo a la hora de mi llegada a l'*Ecole normale* no es más que registrar el fin de mi desierto.

Nadie puede dudar, por el tiempo que me ha tardado, cuánto me desagrada ese resultado final que he calificado de basuredición. Pero que se olvide lo que digo hasta el punto de darle el toque universitario clama por que señale aquí su incompatibilidad.

Nótese que plantear lo escrito así ya es de la agudeza conquista, hasta podría convertirse en su status. El que se deba en parte a mí no significa que no haya sido establecido mucho antes de mis hallazgos, ya que, al fin y al cabo, lo escrito como no-para-leerlo lo introdujo Joyce; sería mejor que dijese: lo intradujo, pues al hacer de la palabra trafico más allá de las lenguas, apenas se traduce, por ser doquiera igualmente poco para leer.

Yo, sin embargo, en vista de a quienes hablo, tengo que sacarles de la cabeza lo que creen deber a las horas de escuela, sin duda llamada materna, en Francia, porque se procede a la desmaternización, o sea, que se aprende a leer, alfabestializándose. Como si el niño por saber leer en un dibujo qué es la jirafa (*girafe*) y en otro que lo que tiene que decir es gorila aprendiese otra cosa que el que la G con que se escriben ambos no responde a su lectura pues nada tiene que ver con que se la lea.

Que a lo producido entonces de *anortografía* no pueda juzgársele sin tomar en cuenta la función de lo escrito como un modo distinto del ser que habla en el lenguaje es donde se gana con el *bricolage*, o sea, poquito a poco, aunque todo andaría más rápido si se supiese qué hay de eso.

No estaría mal que se entendiese el leerse adecuadamente entre los que tienen el deber de interpretar. Que sea justamente la palabra donde no se lee lo que dice es algo que sobresalta al analista una vez pasado el momento en que se obstina ¡oh! en la escucha hasta no tenerse en pie.

Intención, desafío uno se desenfila, desafiante uno se defiende, se reprime, rezonga, a todo echará mano para no entender en el "¿Por qué me mientes al decirme la verdad?" de esa historia, judía, según dicen, por ser el menos tonto quien habla, que justamente por no ser un libro de lectura, la guía del ferrocarril es en este caso el recurso por el que se lee Lemberg en vez de Cracovia –o también, que el billete que se expende en la estación decide, de todos modos, el asunto.

Pero la función de lo escrito no está entonces, en la guía sino en la propia vía férrea. Y el objeto (*a*), tal como lo escribo, es el riel por donde llega al plus-de-gozar aquello con que se habita y aun se abriga la demanda que hay que interpretar.

Si en la libación de la abeja leo su participación en la fertilidad de las plantas fanerógamas, si auguro por el vuelo más bajo del grupo de golondrinas la fortuna de las tempestades, tengo que dar cuenta, justamente, de qué las lleva al significante por el mero hecho de que hable.

Recuerdo aquí la impudicia que se me imputó debido a esos *escritos* por haber hecho de la palabra mi medida. Había una japonesa que estaba fuera de sí, cosa que me asombró.

Y es que no sabía, aunque era ella quien me había propulsado al lugar donde se habita su lengua, que ese lugar lo palpé apenas con el pie. Sólo comprendí más tarde qué recibe lo sensible de esta escritura que del on-yomi al Kun-yomi hace resonar al significante hasta el punto en que se rasga de tantas refracciones, y cualquier periódico, aun el letrero de la encrucijada, se adecuan a esto y lo apoyan. No hay nada que ayude más a rehacer con los rayos que fluyen de las compuertas aquello que por Amaterasu salió a la luz del manantial.

Hasta el punto que me dije que el ser que habla puede sustraerse por ahí de los artificios del inconsciente, que no lo alcanzan por cerrarse. Caso límite que me confirma.

Ustedes no entienden stascritura. Mejor así, tendrán una razón para explicarla. Y si se quedan varados, sólo les costará cierto embarazo. Véanme a mí, con lo que me queda, sobrevivo.

Sin embargo el embarazo ha de ser serio para que eso cuente. Pero en esto pueden seguirme a mí: no olviden que devolví esa palabra a su suerte en mi seminario sobre la angustia, o sea, el año anterior a lo que viene aquí. Lo cual es decir que de eso no se desembarazarán tan fácilmente como de mí.

Espero que la escala de lo que aquí se lee les sea propicia: no los hago subir para que vuelvan a bajar.

Lo que me impresiona cuando releo lo que fue mi palabra es la seguridad que me preservó de hacer una necedad respecto a lo que se me dio después.

El riesgo, cada vez, me parece total, y eso se me hace cansón. Que J.A.M. me lo haya ahorrado, me hace pensar que para ustedes no será nada, pero también me hace creer que si salgo bien librado es porque tengo escrito más de lo que escribo.

Recordemos qué se impone para nosotros, que escreemos menos que en el Japón, del texto del Génesis: *ex nihilo* no se crea más que significantes. Esto va de suyo ya que en efecto eso no vale más.

El inconveniente es que de ello dependa la existencia, o sea, aquello cuyo único testigo es el decir.

Que con ello se pruebe a Dios ha debido de ponerlo en su puesto hace tiempo. Ese puesto que la Biblia postula no como mítico sino como histórico, cosa que se ha señalado, y en esto el evangelio según Marx en nada se distingue de los otros.

Lo horrible es que la relación que fomenta toda la cosa no tiene que ver sino con el goce, y que la prohibición que arroja sobre él la religión junto con el pánico con que procede a su respecto la filosofía, hace surgir una multitud de sustancias para sustituir a la única adecuada, la imposible de hablar por ser lo real.

Esta "estancia-por-debajo" tal vez se dé como más asequible por esa forma en que lo ya escrito del poema conforma el decir menos tonto.

¿No valdrá la pena construirlo si es la tierra prometida que presumo para ese nuevo discurso que es el análisis?

Y no es que de él pueda esperarse nunca esa relación cuya ausencia, digo, constituye el acceso del hablante a lo real.

Pero el artificio de los canales por donde el goce llega a causar o llega a hablar* de lo que se lee como el mundo es algo, admitirán, que hace que valga la pena evitar en lo que de él se lee, la onto —Totó toma nota, la onto— aun la ontotautología.

No menos que aquí.

1 DE ENERO DE 1973

** Mais l'artifice des canaux par où la jouissance vient à causer ce qui se lit comme le monde, voilà, l'on conviendra, ce qui vaut que ce qui s'en lit, évite l'onto —Toto prend note, l'onto—, voire l'ontotautologie.*

Pas moins qu'ici.

LACAN

EL SEMINARIO

Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis

11

TEXTO ESTABLECIDO POR JACQUES-ALAIN MILLER

Nuestra exposición de este año eligió los cuatro conceptos que desempeñan en esa subversión una función originante: el inconsciente, la repetición, la transferencia, la pulsión, para definir a cada uno y mostrarlos anudados por la topología que los sostiene en una función común.
Permanentemente, entonces, seguía siendo la pregunta que da radicalidad a nuestro proyecto: la que va de ¿es el psicoanálisis una ciencia? a ¿qué es una ciencia que incluya al psicoanálisis?
El inconsciente, mantenido según nuestro propósito original como efecto de significante, y estructurado como un lenguaje, se retomó como pulsación temporal.

En la repetición se sacó a la luz la función de rúxn que se cobija tras su aspecto de aúrómarov: el faltar al encuentro se aísla aquí como relación con lo real.
La transferencia como momento de cierre ligado al engaño del amor, se integraba a esta pulsación.
De la pulsión dimos una teoría que aún no ha sido posible deslindar, ahora que, a mediados de este año, el 65, se nos pide que resumamos.
Aparecieron por primera vez, la razón de su constancia, la topología llamada de borde, que explica el privilegio de los orificios, el status de la acción de retorno, la disociación de la meta y el objeto. Jacques Lacan

ISBN 950-12-3981-0

11011

9 789501 239812